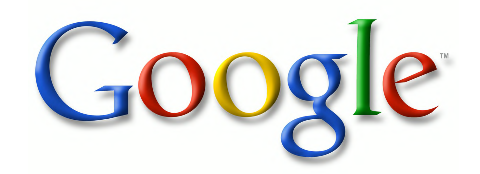


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

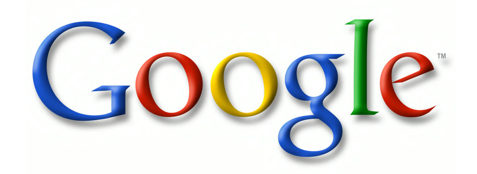
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.





THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA

PRESENTED BY
PROF. CHARLES A. KOFOID AND
MRS. PRUDENCE W. KOFOID



K. R. Hagenbach's

Encyklopädie und Methodologie

der

Theologischen Wissenschaften.

„Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei, Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln, Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen, Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen."
Goethe.

Nec enim omnia a praeceptoribus traduntur, sed ipsi tamquam digitum ad fontes intendunt.
Olympia Morata Vebero adolescenti.

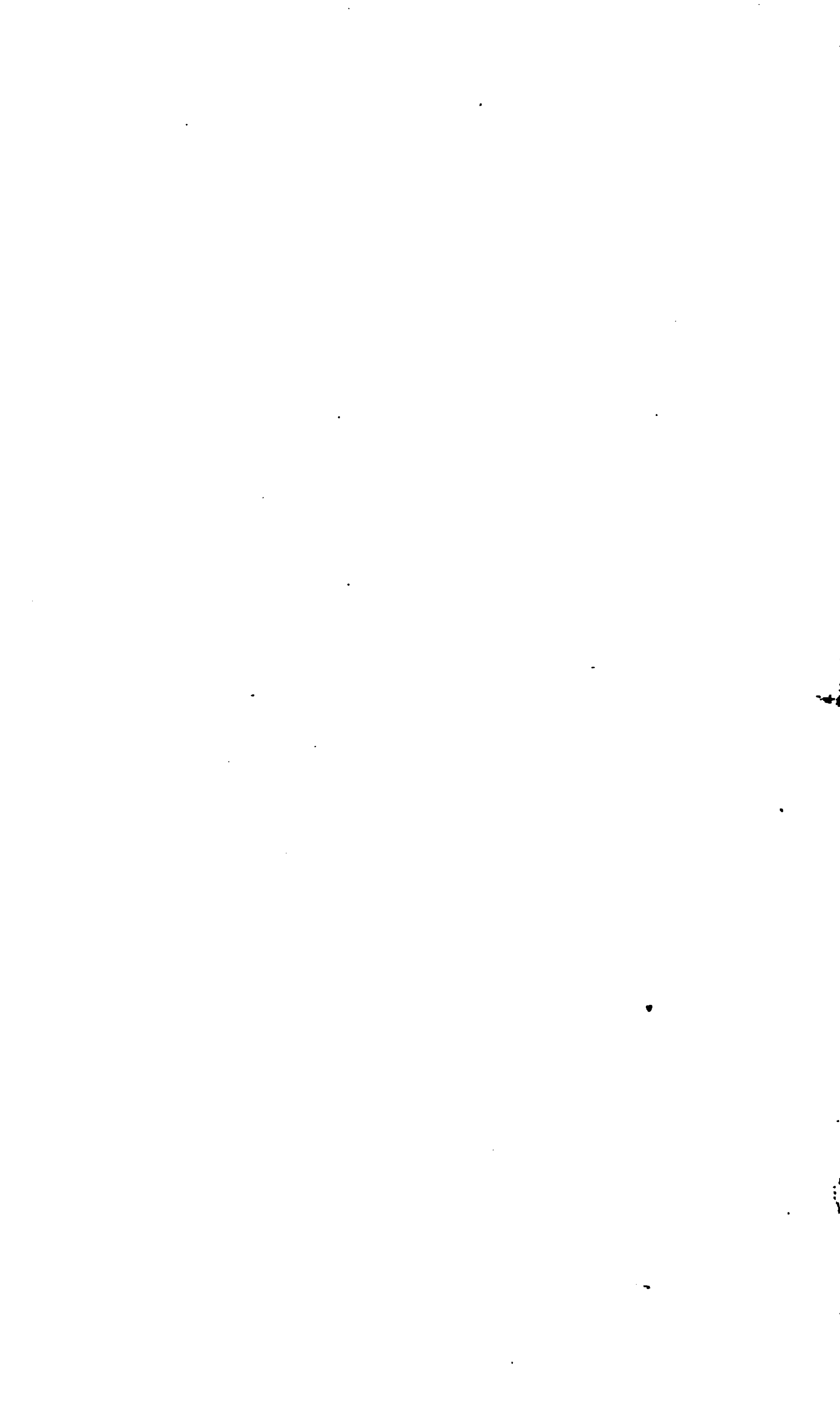
Zwölfte Auflage,

auf Grund der Ausgaben von Prof. E. Kautzsch revidirt, ergänzt und herausgegeben

von

Lic. th. Max Reischle
Professor am Karlsgymnasium in Stuttgart.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1889.



BR118
H3
1889

Aus der Vorrede zur zweiten Auflage.

Als ich vor etwas mehr als zwölf Jahren die erste Auflage dieser Encyklopädie erscheinen ließ, mußte ich mit Recht fürchten, daß das Jugendliche, das in dem Versuche noch hie und da hervortrat, mir selbst später nicht mehr gefallen werde. Und so ist es auch. Aber an ein Anderes dachte ich weniger, das sich mir jetzt aufdrängt, wenn ich das Buch wieder zur Hand nehme: daß es mir nämlich neben dem jugendlichen auch wieder einen ältlichen Eindruck machen und daß ich, der Gealtete, mir sogar jünger vorkommen würde, als mein Buch. Und doch ist dieß so. Die Zeit ist jünger, und mit ihr die Schreibart lebendiger, frischer und rascher geworden. Die Form aber hängt wieder zusammen mit der Bewegung des Gedankens, und so mußte ich mir allerdings bei der Veranstaltung einer zweiten Auflage die Frage vorlegen, wie weit mein eignes Wesen an dem Verjüngungsproceß der Zeit theilgenommen habe oder nicht. Daß ich von den Schwingungen nicht unberührt geblieben sei, das, hoffe ich, wird jedem, der eine Vergleichung zwischen beiden Ausgaben anstellt, bemerklich werden. Aber wenn ich auch in vielem meine Ansicht modificirt, wenn ich namentlich, durch die Schule der Erfahrung gegangen, mehr positiven Boden gewonnen habe, so fühle ich doch, daß meine Grundanschauung des religiösen und kirchlichen Lebens in so weit dieselbe geblieben ist, als ich es auch jetzt noch nicht über mich gewinnen kann, bloß um fertig zu werden, entweder zur alten Orthodoxie des Buchstabens zurückzukehren, oder die innigsten persönlichen Ueberzeugungen in dem Rauchfange abstracter Speculation aufgehen zu lassen. Noch immer werde ich mich darauf gefaßt halten müssen, nach zwei Seiten hin anzustoßen und von der einen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit, von der andern den der Unentschiedenheit hinnehmen zu müssen. Aber ich weiß auch, daß es noch eine große Zahl von ältern und jüngern Theologen giebt (freilich nicht unter denen, die das große Wort führen), welchen mit Machtsprüchen weder von der einen, noch von der andern Art gedient ist, und die, statt einem Extrem sich in die Arme zu werfen oder eine Vermittlung der Extreme durch eine Formel sich aufzwängen zu lassen, vielmehr diese Vermittlung selber suchen und dazu von Einem, der auch selber gesucht hat, angeleitet und angefrischt sein wollen. Es sind dieß wahrlich nicht die Schlechtesten. Diesen aber nach Kräften zu dienen, war schon die Aufgabe, die ich mir bei der ersten Auflage stellte, und die ich mir jetzt, mit Rücksicht auf das, was unsere Zeit fordert, auf's neue gestellt habe. Nicht ein „Gelehrtenbuch“, sondern, wie es genannt worden ist, ein „Studentenbuch“ wollte ich schreiben, und diesen Charakter habe ich dem Buche zu bewahren gesucht. Ja, stände es noch in meiner Macht, den Titel desselben zu ändern, so würde ich es am liebsten „Methodologische Encyklopädie“ überschrieben haben. Daß diese etwas ganz Andres sei, als die abschließende (z. B. eines Rosenkranz, Staudenmaier u. A.), ist mir je länger je klarer geworden (vgl. § 2).

M313198

Daß übrigens das Bedürfniß nach methodologischen, zu dem Anfänger und seinen Bedürfnissen heruntersteigenden Encyklopädien noch immer da sei, wird Niemand in Abrede stellen. So las ich noch unlängst in der Vorrede zur zweiten Auflage von Petri's geschätztem Lehrbuche der Religion (S. VIII): „Wäre es nicht überhaupt zu wünschen, daß namentlich die Universitätslehrer etwas mehr sich selbst verleugneten und in ihren mündlichen und schriftlichen Unterweisungen die künftigen Pfarrer und deren Gemeinden etwas liebevoller berücksichtigten? Die Wissenschaft brauchte darum nicht in Verfall zu kommen." Dieß ist mir aus der Seele geschrieben. Und darum haben Herder's Briefe über das Studium der Theologie (und was daran hängt) für mich immer noch einen so großen Werth. Es ist mir zwar irgendwo vorgeworfen worden*), Herder sei nun einmal mein Normaltheologe. Ob dieß der rechte Ausdruck sei, weiß ich nicht. Aber das weiß ich, daß unsre Theologie-Studierenden besser berathen wären, wenn sie sich den Geist an Herder'schen Schriften erfrischten, als ihn sich durch eine moderne Scholastik entweder positiv verstumpfen oder negativ ausdorren und kritisch versäuern zu lassen. Dieser Scholastik (auf der rechten und linken Seite) gegenüber, die ich von der ächten, geisteskräftigen Speculation wohl unterscheide, möchte man wohl wünschen, daß Gott unsrer Zeit wieder einen Herder erweckte, gleichwie er seiner Zeit einen Valentin Andreä wünschte. Wir können beide brauchen. Einstweilen wäre schon viel gethan, wenn es einer nur verstände, den alten Herder in unsere Zeit zu übersetzen, ihn durch den Proceß der neuern Philosophie und Theologie hindurchgehen zu lassen, ohne jenen Geistesduft ihm zu rauben, der bei allem Herben und Incohärenten der Herder'schen Theologie unendlich erquickend bleibt. Dieser Aufgabe fühle ich mich nun freilich nicht gewachsen, und ich bescheide mich gern, darauf hingewiesen zu haben, oder besser auf das hinweisen zu dürfen, was mein Freund und College Müller in dem Herder-Album Schönes und Zeitgemäßes über den Gefeierten gesagt hat.

Als Lehrer einer kleinen Universität, im täglichen Verkehr zunächst mit schweizerischen Jünglingen, und wie ich glaube ziemlich vertraut mit ihrer concreten und naturwüchsigen Weise die Dinge aufzufassen und zu verarbeiten, konnte und wollte ich dieses Verhältniß auch als Schriftsteller nicht verläugnen; und wenn ich mir daher unter meinen Lesern zunächst solche denke, wie ich sie als Zuhörer vor mir habe, so soll dieß, denke ich, dem Buche nicht zum Vorwurf gereichen. Die farblose Objectivität hat in der Wissenschaft nur zu sehr sich breit gemacht, als daß nicht auch einmal die Subjectivität (im bessern Sinne) in ihre Rechte eintreten dürfte. Ich habe es zwar auch schon als einen Vorzug unsrer Zeit rühmen hören, daß jetzt die jüngern Theologen nicht mehr wie sonst in unbestimmten Gefühlen schwärmen und mit Zweifeln sich herumschlagen, sondern daß sie alles wie auf einem Bazar fix und fertig finden und sich nur taktmäßig in die Schnürstiefel hineinzuformuliren haben, ohne allen Schmerz, aber auch ohne — Begeisterung des Suchens und Ringens. Mir schaudert vor solchen fertigen Leuten, und etwas dämmernde Schwärmerei ist mir bei Jünglingen am Ende noch lieber, als herzlose Blasirtheit. Darum aber wird, wer diese Encyklopädie zu lesen sich die Mühe nimmt, mir nicht vorwerfen, dem Nebeln und Schwebeln überschwenglicher Gefühlsmenschen irgendwie Vorschub geleistet zu haben. Und ebensowenig als auf diese bin ich auf praktische Abrichtung weder für den Kirchen- noch für den Staatsdienst ausgegangen; sondern, obwohl ich den praktischen Zweck als

*) S. die Rec. über meine kirchenhistor. Vorlesungen in Tholuck's liter. Anzeiger 1844. S. 65.

den letzten Zweck aller Theologie immer im Auge behalten habe, so habe ich doch vor allem auf klare Einsicht in den wissenschaftlichen Zusammenhang der Theologie redlich hingearbeitet, und eben diese wissenschaftliche Seite des Buches nöthigte mich wohl auch bisweilen aus dem Kreise der Studierenden auf Augenblicke herauszutreten und mit den Männern des Faches in specielle Erörterungen mich einzulassen. Dadurch ist die Einheit des Tones allerdings etwas gestört worden, was mir jetzt erst recht auffällig ist; aber eben die wissenschaftliche Seite des Buches hat auch am meisten zu Umarbeitungen und Aenderungen Anlaß gegeben, und über diese bin ich noch Rechenschaft zu geben schuldig.

1) habe ich Encyklopädie und Methodologie in der Weise mit einander verschmolzen, daß nun letztere nicht mehr als ein besonderer Theil erscheint, sondern die Encyklopädie selbst durchdringt. Was früher nachfolgte (das Hodegetische über Universität und Universitätsleben), wird hier vorausgeschickt, Andres (das specielle Methodologische) an seinem Orte eingeschaltet, und nur das Resultat (die Uebersicht des Studienplanes und was die theologische Fortbildung betrifft) bildet, wie billig, den Schluß des Ganzen.

2) habe ich die Zahl der einzelnen Fächer an dem einen Orte vermindert, an dem andern vermehrt und die Reihenfolge bisweilen umgestellt, worüber an den betreffenden Stellen Rechenschaft gegeben ist. Hingegen konnte ich nach langer und gewissenhafter Prüfung es nicht über mich gewinnen, in Beziehung auf die theologischen Fachgebiete die Viertheiligkeit aufzugeben, worüber ich meine Gründe § 34 entwickelt habe.

3) habe ich jeder Disciplin ihre Geschichte, freilich nur in kurzen Umrissen, beigefügt, wobei ich die Leistungen Anderer, namentlich Pelt's, benutzt habe; doch wird man eigene Durcharbeitung und Sichtung des Stoffes nicht vermissen. Nur da, wo mir die Gelegenheit nicht gegeben war, die Bücher selbst einzusehen, mußte ich mich auf fremdes Urtheil verlassen. Daß ich

4) die neuere Literatur so viel als möglich nachgetragen habe, versteht sich von selbst. Wenn indessen hie und da ein neues Buch nicht genannt oder eine alte Ausgabe im Verzeichniß stehen geblieben ist, so wird man mir dieß nicht zu hoch anrechnen, da ja die Absicht nicht sein konnte, ein Handbuch der Literatur zu geben. (Wie in der ersten Ausgabe bedeutet † einen katholischen Verfasser, * ein Buch, das besondere Beachtung, nicht gerade unbedingte Empfehlung verdient.) Zudem habe ich noch häufiger als in der alten Ausgabe auch Andre das Wort für mich führen lassen, in jedem Fache die vorzüglichsten Vertreter desselben. Die meist unter dem Texte fortlaufenden Excerpte sollen keine loci probantes sein, wohl aber Belege zu dem Gesagten im freiesten und weitesten Sinne des Wortes, eine encyklopädische Anthologie! Wo bloß der Name eines Verfassers (ohne nähere Titelangabe des Buches) steht, z. B. Schleiermacher, Rosenkranz, Pelt, da sind die encyklopädischen Werke dieser Männer gemeint. Endlich habe ich

5) die praktische Theologie weiter ausgeführt, als in der ersten Auflage. Dieß schien mir nothwendig, damit der Studierende gleich beim Eintritt in die Theologie auch mit seinem künftigen Berufsleben, mit der ganzen Sphäre seiner Wirksamkeit bekannt werde. Obwohl die praktische Theologie mit Recht erst am Schlusse des ganzen Studiums gehört wird, so muß doch der Sinn dafür von Anfang an geweckt werden, wenn nicht die Studierenden in den Spinnweben der Speculation hängen bleiben und für das praktische Leben verloren gehen sollen, wie es leider schon mancher armen Candidatenseele ergangen ist. Das

Schlimmste ist, daß man nun selbst wieder häufig beim akademischen Vortrage und in Lehrbüchern die praktische Theologie in's Unpraktische ausspinnt, und auf alles hochmüthig herabsieht, was auch nur von ferne den Anschein eines empirischen Verfahrens haben könnte. Mit den wenigen Blättern wollte ich dem künftigen Diener der Kirche ein Manuale an die Hand geben, wonach er sich orientiren könne; wobei ich allerdings von dem Bestehenden ausgegangen bin und an dieses die Theorie angeknüpft habe. — —

Basel, im Sommer 1845.

Aus dem Vorwort zur neunten Auflage.

Das alte „Studentenbuch" erscheint hiermit in seiner neunten Auflage, nachdem es von Zeit zu Zeit mehrfache Ueberarbeitungen erfahren, im Ganzen aber den Ton und die Haltung bewahrt hat, die ihm einst von dem im jüngern Mannesalter stehenden Verfasser gegeben wurde. Das Buch ist mit seinem Urheber alt geworden, der unlängst das 50ste Jahr seiner akademischen Lehrthätigkeit zurückgelegt hat. Daß es durch kein anderes verdrängt worden ist, verdankt es nicht seiner Vorzüglichkeit, welche auch nur in bescheidenem Maße ihm beizulegen mir von ferne nicht einfällt. Vielmehr ist mir das Ungenügende desselben nie mehr zum Bewußtsein gekommen, als bei dieser neuesten Revision. Ich erkläre mir die Lebenszähigkeit meines Buches einzig daraus, daß bei der heutigen Zerfahrenheit der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Zustände, bei dem immer zunehmenden Auseinandergehen der verschiedensten Richtungen eine encyklopädische Zusammenfassung dieser Divergenzen als eine kaum zu lösende Aufgabe erscheint, die nur von einer durchgreifenden Meisterhand zu lösen wäre, auf die wir noch warten. Eine theologische Encyklopädie, die heute als Novität auf dem Büchermarkte erschiene, würde man mit ganz anderm Maßstabe messen, als die neue Auflage eines alten Buches, dem man wohl einige Anachronismen verzeiht. Und so möge denn bis auf Weiteres der an die Grenzscheide hingestellte Wegweiser ferner seine Dienste thun, so gut er kann. Seinen Winken gefolgt zu haben, ist doch schon dem Einen und Andern nicht zum Schaden ausgefallen. — —

Basel, im Spätjahr 1873.

Der Verfasser.

Vorwort zur zwölften Auflage.

a) Zur Geschichte des Buchs seit dem Erscheinen der 9. Auflage (1874).

„Am 7. Juni 1874 ist der ehrwürdiger Verfasser dieser Encyklopädie durch einen überaus plötzlichen und sanften Tod zur ewigen Ruhe eingegangen. Als ‚eine Friedensgestalt aus der streitenden Kirche der Gegenwart'*) wird er nicht

*) Vgl. C. F. Eppler, Karl Rudolf Hagenbach, eine Friedensgestalt ꝛc. Gütersl. 1875. Eine ehr ansprechende biographische Skizze gab auch Prof. Rud. Stähelin im 58. Neujahrsblatt der gee innützigen Gesellschaft zu Basel 1875, sowie in Herzog's R.-E. 2. Aufl. Bd. V.

nur in Basel, dem Schauplatz seiner mehr als fünfzigjährigen einflußreichen Wirksamkeit, sondern in der gesammten Schweiz und weit über die Grenzen derselben hinaus in den Herzen dankbarer Freunde, Collegen und Schüler unvergessen bleiben. Nicht minder aber hat er sich in der theologischen Literatur, wie durch andere Werke, so vor allem durch die bisher erschienenen neun Auflagen*) dieser Encyklopädie ein ehrenvolles Gedächtniß gestiftet. Wenn der Verfasser selbst (s. Vorwort zur 9. Aufl.) klagt, daß das Buch mit seinem Urheber alt geworden sei, so dürfen wir doch hinzufügen, daß es anderseits auch mit ihm, dem bis an sein Ende jugendfrischen Greise, jung geblieben sei. Denn noch immer weht in ihm der Hauch der jugendlichen Begeisterung, mit der es vor mehr denn fünfzig Jahren von ihm entworfen wurde." Mit diesen Worten leitete Professor E. Kautzsch das Vorwort zur 10. Auflage von Hagenbach's Encyklopädie ein, welche sechs Jahre nach des Verfassers Tod, im Jahr 1880, erschien. Auf den Wunsch der Verlagshandlung und der Familie des verewigten Verfassers hatte sich Professor Kautzsch (damals in Basel) entschlossen, die Besorgung der 10. Auflage zu übernehmen. Bei der Bearbeitung derselben wie der im Jahr 1884 erschienenen 11. Auflage war es das Bestreben des neuen Herausgebers, dem Buch, auch nachdem des Verfassers unermüdlich bessernde Hand ihm entzogen war, den Charakter eines brauchbaren Studentenbuchs zu erhalten. Die 10. Auflage brachte eine gründliche Revision des in dem Buch enthaltenen Materials: eine nicht geringe Anzahl verschriebener Namen und Citate, chronologischer und literarischer Notizen wurde verbessert; insbesondere wurden die literarischen Übersichten, welche je den einzelnen Disciplinen folgten, einer eingehenden Correkturarbeit unterzogen und durch möglichst vollständige Aufnahme der seit 1873 erschienenen Literatur vermehrt. Auch in der 11. Auflage wurde die Literatur ergänzt und berichtigt, zum Theil auch besser geordnet. Was den Text anlangt, war der Herausgeber bei der 11. Auflage bemüht, durch gänzliche Ausmerzung veralteter oder undeutlicher Ausdrücke und Wendungen, auffälliger Wortstellungen u. s. w. einen möglichst glatten, klaren und verständlichen Text, mit einem Wort eben ein angenehmes „Lesebuch" zu bieten, ohne bei alledem das individuelle Gepräge der Darstellung des Verfassers zu zerstören. Nicht minder aber machten sich hie und da auch Eingriffe in den materiellen Theil des Buches nothwendig, wenn es seinem eigentlichen Zwecke noch genügen sollte. Dieselben (in der 11. Auflage durch kleine Sternchen kenntlich gemacht) bestanden in einzelnen Anmerkungen, welche neuere Ansichten und Bedenken gegenüber der Darstellung des Textes zum Worte kommen ließen, in Umarbeitung verschiedener Paragraphen, endlich in einer Reihe von Zusätzen, unter denen beispielsweise die Besprechung der neuern encyklopädischen Literatur, vor allem aber die am Schluß von § 59 eingeschaltete Darlegung der Geschichte der alttestamentlichen Kritik und Religionsgeschichte, besonders in ihrer neuesten Phase, genannt sei.

Die Erklärung dafür, daß der bisherige Herausgeber die Fortführung dieser mit der 10. und 11. Auflage begonnenen Arbeit anderen Händen übertragen hat, gibt das Folgende.

---

*) Die erste Auflage, die laut Vorrede aus Vorlesungen entstanden und schon geraume Zeit vor dem Erscheinen des Werkes von Rosenkranz (1831) handschriftlich so gut als vollendet war, erschien 1833; sie ist Schleiermacher u. de Wette gewidmet. Die 2. völlig umgearbeitete Auflage (s. o. die Vorrede) folgte erst 1845, die weiteren 1851. 54. 57 61. 64. 69 74.

b) Vorwort des bisherigen Herausgebers Professor E. Kautzsch.

Als sich der unterzeichnete Herausgeber der 10. und 11. Auflage dieser Encyklopädie wegen gesteigerter amtlicher und älterer literarischer Verpflichtungen entschließen mußte, auf die Übernahme der 12. Auflage zu verzichten, geschah dies doch mit dem dringenden Wunsche und Rathe, daß die letztere unter allen Umständen rechtzeitig möge veranstaltet werden. Nicht bloß deshalb, weil das Buch als Handbuch der theologischen Literatur vieler Orten stark vermißt werden dürfte. Auch inhaltlich hat es nach wie vor sein gutes Recht, sich zu behaupten, so lange nicht das milde, herzandringende Wort des Verfassers im Bereich der encyklopädischen Literatur zweifellos überboten und dadurch überflüssig gemacht ist. Dabei hatte der Unterzeichnete die Genugthuung, die Fortsetzung seiner eigenen Arbeit an dem Buche in den Händen eines jüngeren Gelehrten zu wissen, zu dessen wissenschaftlicher Ausrüstung für diese Arbeit und zu dessen pietätvoller Gesinnung gegenüber dem Standpunkt und den Zielen des Verfassers er das vollste Vertrauen hegen durfte. So wünschen wir denn dem Buche auch in dieser neuen Gestalt noch einmal recht viele solche Leser, die an der Hand des ehrwürdigen Verfassers für ihren künftigen heiligen Beruf ein Doppeltes lernen: erstlich mit rechter Demuth zu bekennen, was 1. Kor. 13, 9, und zum andern mit rechter Freudigkeit, was Hebr. 13, 9 geschrieben steht!

Halle, im Okt. 1889.

E. Kautzsch.

c) Vorwort des nunmehrigen Herausgebers Professor M. Reischle.

Als von Seiten der Verlagshandlung, sowie des bisherigen Herausgebers, meines verehrten dereinstigen Lehrers, die Aufforderung an mich herantrat, die 12. Auflage von Hagenbach's Encyklopädie zu besorgen, konnte ich mich nur schwer dazu entschließen: für die schwierige Aufgabe erschien mir meine freie Zeit zu knapp. Nachdem ich auf dringendes Zureden doch die Arbeit übernommen hatte, war mein Bestreben darauf gerichtet, die Fortbildung des Buchs in denselben Bahnen weiter zu führen, welche durch die bisherige Bearbeitung gewiesen war, also die Grundanlage und den Grundcharakter der Encyklopädie beizubehalten, aber zugleich, soviel wie möglich, den Bedürfnissen unserer Zeit Rechnung zu tragen; dabei hat nun allerdings das letztere Bemühen dazu geführt, daß das Maß der Änderungen, welches schon bei der 11. Auflage größer war als bei der 10ten, sich auch diesmal wieder beträchtlich gesteigert hat. Darüber, in welchen Richtungen sich meine Arbeit bewegt hat, gebe ich im Folgenden Rechenschaft.

Was schon bei flüchtigem Blick in die neue Auflage in die Augen fällt, ist die Zusammenstellung der literarischen Übersichten und — soweit es thunlich war — auch der in den Anmerkungen zerstreuten Literaturangaben in literarischen Anhängen hinter den einzelnen Theilen. Je mehr die durch's ganze Buch vertheilten Literaturverzeichnisse anschwollen, desto mehr drohte der Charakter der Encyklopädie als eines „angenehmen Lesebuchs" zu entschwinden und desto schwieriger wurde das Nachschlagen nach Büchertiteln. Sowohl die Lesbarkeit des Buchs als die Brauchbarkeit der Bibliographie hoffte ich durch die Einführung der literarischen Anhänge zu erhöhen; dieselbe erforderte freilich eine äußerst peinliche und zeitraubende Arbeit. Denn bei der Zusammenstellung ergab sich vielfach die Nothwendigkeit, die Gruppirung der Literatur selbst zu ändern. Auch fand ich es

wünschenswerth, die lästigen Anmerkungen unter dem Text, welche in den literarischen Übersichten bisher die ältere Literatur oder secundäre Werke u. dgl. angaben, durch Aufnahme des Stoffs in den Zusammenhang der Literaturverzeichnisse zu beseitigen, ferner aber in sehr vielen Fällen die Stellung der Büchertitel zu verschieben. Eine vollständige Revision der bisherigen Literaturangaben habe ich nicht vorgenommen; doch nöthigte die Umstellungsarbeit von selbst sehr häufig zum Nachschlagen und zur Vornahme von Verbesserungen und Ergänzungen. In die neugeordneten Verzeichnisse mußte die neuerschienene Literatur aufgenommen werden: ich fand es, wenn der Umfang des Buchs nicht zu sehr vermehrt werden sollte, unmöglich alles aufzunehmen; so ließ ich manches, was mir weniger wichtig schien, weg. Daß auch Wichtiges mir entgangen sein wird, erkläre ich zum Voraus für wahrscheinlich. (Bücher oder Auflagen, deren Erscheinen erst nach Ablieferung des Manuskripts mir bekannt wurde, habe ich nur in Ausnahmefällen noch aufgenommen.) Auch sonst werden Mängel in der Bibliographie sich finden: manche Besserung, welche ich in Angriff genommen, hätte noch consequenter durchgeführt werden sollen; andere Schäden werden, gerade weil die Übersicht jetzt leichter ist, um so sicherer entdeckt, aber auch von jedem Einsichtsvollen billig beurtheilt werden. — Daß ich der gesammten umfangreichen Bibliographie gegenüber meine Bedenken habe, verhehle ich nicht. Schon jetzt füllt dieselbe 188 Seiten, gegen ein Drittel des Buchs. Wäre nicht eine Auswahl derjenigen Bücher, welche für die Geschichte einer Disciplin Bedeutung haben, und derjenigen, welche dem Studenten für sein Studium besonders zu empfehlen sind, besser als die Häufung der Tausende von Büchertiteln (es mögen ihrer jedenfalls 7000 sein)? Dennoch hielt ich mich nicht für berechtigt, das, was mühevoller Fleiß in Jahrzehnten gesammelt hat bei Seite zu lassen, um so weniger, als nach der Versicherung von Studenten die Encyklopädie gerade als ein möglichst reichhaltiges literarisches Nachschlagebuch geschätzt wird. Nur in einigen Partien, wo die frühere Sammlung ohne viel Auswahl zusammengekommen war (bei der philosophischen Literatur), habe ich ohne Bedenken auch früher Gesammeltes weggelassen. Aber schon die Umarbeitung solch kleiner Theile zeigte mir, wie viel Zeit die Umgestaltung der Bibliographie in der bezeichneten Richtung kosten würde; dieselbe könnte wohl überhaupt nur durch das Zusammenwirken mehrerer Fachmänner (vgl. Zöckler's Handbuch) befriedigend ausgeführt werden. — Bezüglich der Sternchen * (zur Bezeichnung solcher Werke, welche die theologische Wissenschaft besonders beschäftigt haben oder beschäftigen) und der von mir neu hinzugefügten Ringchen ° (zur Bezeichnung von Büchern, die zur Orientirung praktisch sind) muß ich die Bitte des Verfassers und bisherigen Herausgebers wiederholen, auf diese „Decorationen" nicht ein ungebührliches Gewicht zu legen.

Bei der Bearbeitung der Paragraphen mit Erläuterungen drängte sich mir die Überzeugung auf, daß die Encyklopädie, wenn sie ein Lesebuch für Studenten bleiben solle, sich diesen nicht von vornherein als ein mit neuen Lappen geflicktes älteres Werk darstellen dürfe, sondern zum Mindesten mit dem Schein der Einheitlichkeit ihnen entgegentreten müsse. Ich habe daher, mit Zustimmung von Herrn Prof. D. Kautzsch, nicht nur eine Unterscheidung meiner Zusätze von denen des bisherigen Herausgebers, sondern überhaupt jede Auszeichnung der Zuthaten zu dem Werk des Verfassers unterlassen. Der Student hat nicht das Interesse zu erfahren, was von Hagenbach geschrieben und was je von den Herausgebern hinzugefügt ist; wer das zu wissen begehrt, kann sich leicht frühere Auflagen des Buchs verschaffen. — Der Verzicht auf die Hervorhebung der Zusätze

erschwerte meine Arbeit ganz wesentlich. Denn nun mußte der Versuch gemacht werden, aus der Darstellung Hagenbach's und den Zusätzen, so gut es eben ging, einen einheitlichen Zusammenhang zu weben, das heißt aber: entweder waren die Zusätze der Hagenbach'schen Darstellung anzupassen oder war diese so umzugestalten, daß das Neueingearbeitete sich nicht mehr als etwas Fremdes in ihr ausnähme. Dem ersteren stand die Verpflichtung entgegen, die Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen, dem letzteren nicht nur die Pietät gegen den Verfasser des Werks, sondern auch die Erkenntniß, daß das ganze Werk Hagenbach's „in der Hauptsache die Ergebnisse einer hinter uns liegenden Periode theologischer Forschung abspiegelt" (Worte des Vorworts zur 10. Aufl.) und daß die vollständige Erhebung desselben auf den Stand der Gegenwart fast das Schreiben eines neuen Buches bedeuten würde. Hiernach war ein Compromißverfahren das einzig Mögliche. Es mußte die Frage gestellt werden: wie hätte etwa der Verfasser selbst, wenn er die theologische Arbeit unserer Zeit von seinem Standpunkt aus noch hätte für sein Buch verwerthen können und wollen, dasselbe umgebildet und ergänzt? Diese Frage beleuchtet aber die ganze Schwierigkeit der Aufgabe, deren Lösung auf der einen Seite von dem Vorwurf der Gewaltsamkeit, auf der anderen von dem der Halbheit bedroht ist.

Der Änderungen, zu welchen ich geführt wurde, sind es zu viele, als daß ich sie vollständig aufzählen könnte; ich beschränke mich darauf, sie in Klassen einzutheilen und einige Beispiele namhaft zu machen. In erster Linie wurden Zusätze nöthig, und zwar Zusätze verschiedner Art: geschichtliche Überblicke mußten, wenn auch in knappsten Zügen, womöglich bis zur Gegenwart fortgesetzt werden (so z. B. in § 28. 32., im Nachtrag zum ersten Theil, nach § 45. 51. 56. 73. 77. 81. 91 ꝛc.), auch sonst beburften die geschichtlichen Data wenigstens einzelner Ergänzungen (z. B. § 56 Geschichtliches; § 60 Geschichtliches). Zu den geschichtlichen Zusätzen kamen Einschaltungen in den Zusammenhang der Gedankenentwicklung Hagenbach's, theils solche, welche mir nöthig schienen, um Hagenbach's Position selbst zu verdeutlichen und zu befestigen (z. B. in § 3), theils solche, in welchen Fortschritte der theologischen Wissenschaft und neuere Ansichten und Verhandlungen wenigstens angedeutet wurden (z. B. § 12 am Ende, § 110 ꝛc.). Durch derartige Einschaltungen wurden, wenn sie in den Context selbst aufgenommen werden sollten, Änderungen nach vorwärts und mehr noch nach rückwärts herbeigeführt. Insbesondere mußte, was der Verfasser als Neuestes und Gegenwärtiges eingeführt hatte, in die Vergangenheit gerückt werden, sobald auf die Theologie unserer Tage Rücksicht genommen wurde; nicht selten machte dies ziemliche Schwierigkeit (vgl. z. B. § 32). Auch abgesehen von den durch die Zusätze von selbst geforderten Änderungen habe ich in den ursprünglichen Text eingegriffen. Für's erste war ich an vielen Stellen bemüht, die Klarheit des logischen Zusammenhangs und die Übersichtlichkeit, welche in der Darstellung Hagenbach's hinter dem Bestreben, alle Momente zu berücksichtigen, manchmal zurücktrat, durch Umstellungen und Einfügung von Verbindungsgliedern zu erhöhen (von § 1 an sehr häufig). Tiefer schon griff ich ein, wenn ich einzelne Züge geschichtlicher Zeichnungen, welche als veraltet angesehen werden mußten, änderte (z. B. in § 24. 28. 60 Geschichtliches); noch tiefer, wenn ich solche größere oder kleinere Partien, in welchen mir die theologischen Anschauungen des Verfassers noch nicht zur vollen Klarheit gekommen oder durch die neuere Entwicklung der Theologie überholt zu sein schienen, umarbeitete. Änderungen dieser Art ziehen sich durch das ganze Buch hindurch (z. B. § 29. 30. 46. 49 und 50. 80. 81. 83 ꝛc.); am eingreifendsten sind vielleicht die in

§ 74 und 75, und in § 76 und 82. Ich habe zu diesen Änderungen mich besonders da berechtigt gefühlt, wo von Hagenbach selbst schon Linien gezogen waren, welche nur der Ausführung und Fortsetzung bedurften. Man wird diese Linien bei genauerer Untersuchung in der Hagenbach'schen Darstellung an manchen Stellen entdecken, wo auf den ersten Blick von mir nur Fremdes eingewoben zu sein scheint. Von dieser ganzen Klasse von Änderungen gilt es freilich am meisten, daß sie auf einem Compromißverfahren beruhen. So habe ich denn an manchen Stellen von einer Umarbeitung einfach aus dem Grund abgesehen, weil sie zu radikal hätte verfahren müssen. Ich muß mich ohnedies schon auf den Vorwurf gefaßt machen, daß ich das Ändern zu leicht genommen habe und damit Mangel an Achtung gegen den Verfasser verrathe. Ich kann dem gegenüber nur versichern, daß meine Achtung vor der wissenschaftlichen Leistung eines Theologen wie Hagenbach sich mir durch meine Arbeit nur vermehrt hat.

In den Anmerkungen unter dem Texte habe ich manches weggelassen, namentlich solche Verweisungen, welche Niemand nachschlägt, und solche Citate, welche nur die Bedeutung hatten, die Übereinstimmung Hagenbach's mit Theologen, die ihm nahe standen, festzustellen. Es hätte hier im Streichen wohl noch mehr geschehen dürfen. Anderes habe ich eingefügt: da und dort habe ich neuere Fragen und Ansichten kurz berührt und einige neue Citate aufgenommen, wenn auch nicht die Rede davon sein konnte, die „encyklopädische Anthologie" eigentlich zu erneuern. Besteht doch ihr Werth zum Theil eben darin, daß sie eine Theologengeneration der Vergangenheit zu uns reden läßt.

Sämmtliche Paragraphen habe ich mit Überschriften versehen, ebenso die Überschriften zu den einzelnen Abschnitten im Druck hervortreten lassen, während früher nur ein Theil der Paragraphen Überschriften trug, welche halb Paragraphen- halb Abschnittsüberschriften waren. — Auch das Register ist stark vermehrt. Zwar kann man zweifeln, ob in dasselbe Namen gehören, welche im Text nur eben genannt sind. Aber da ich weiß, in welcher Verlegenheit Studenten, die keine literarischen Hülfsmittel besitzen, oft mit der Schreibung von Eigennamen sind, so glaubte ich solchen doch vielleicht einen Dienst leisten zu können.

Daß dieses Begriffs einer Dienstleistung, einer διακονία, meine ganze Arbeit trotz aller Unvollkommenheiten, deren ich mir sehr bewußt bin, würdig befunden werde, das ist der höchste Wunsch, den ich für sie habe. — Für Kritik, Berichtigungen und Rathschläge werde ich dankbar sein.

Dank für gütige Unterstützung bei meiner Arbeit schulde ich in erster Linie Herrn Professor D. Kautzsch, ferner besonders Herrn Professor D. Fr. Petersen in Kristiania für Beisteuer zu den Angaben auf S. 112.

Stuttgart, im Oktober 1889.

Professor Lic. **Reischle.**

Inhalt.

Einleitung.

II. Besonderer Theil.

Von den theologischen Lehrbüchern und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Erklärung der angewandten Zeichen.

In den literarischen Anhängen bezeichnet
vorgesetztes † ein Buch eines katholischen Verfassers;
" * ein Buch, welches besondere Bedeutung in der theolog. Wissenschaft gehabt hat oder hat;
" ° ein Buch, welches zur Orientirung geschickt ist.
Die Erklärung der im Register angewandten Zeichen siehe vor demselben (S. 581).

Berichtigungen.

S. 3. Anmerkung, Z. 4 v. oben lies Bd. I. statt Bd. II.
S. 19. Anmerkung, Z. 8 v. oben lies C. A. H. Clodius statt Claudius.
S. 159. Seitenüberschrift lies § 45.—§ 46. statt § 45—46.
S. 227. Text, Z. 20 v. unten lies Hofmann statt Hoffmann.
S. 243. Text, Z. 8 v. unten lies Goldziher statt Goldzieher.
S. 329. Text, Z. 4 v. oben lies I, 1. II statt I. II.
S. 386. Text, nach Z. 7 v. oben ergänze: Zu § 78.
S. 401. Text, Z. 15 v. unten lies es statt sie.

Einleitung.

Begriff und Methode der Encyklopädie.

§ 1. Begriffsbestimmung.

Die theologische Encyklopädie ist ein Theil der allgemeinen Encyklopädie, und wie diese den Inbegriff des Wissens überhaupt, so stellt jene den Inbegriff des theologischen Wissens dar. Ihr Endzweck ist aber nicht sowohl der, die Masse alles Wissenswürdigen materiell in sich zu vereinigen, als vielmehr auf dem geschichtlich gegebenen Grunde das weitere Ziel der Wissenschaft nach seiner principiellen und idealen Seite zu begreifen, sowie durch richtige Absteckung der Grenzen nach außen und innen Gestalt und Umfang dieses Ziels formell zu beschreiben.

Ueber den Sprachgebrauch von *ἐγκύκλιος παιδεία* (orbis ille doctrinae, quem Graeci *ἐγκύκλιον παιδείαν* vocant, Quinctil. I, 10, 1), *ἐγκύκλια μαθήματα* (so Philo, de congr. quaer. erud. gr. p. 435) s. Lobeck, Aglaophamus I, 54. Vgl. Dähne, alex. Rlgsphil. I, 90. Clem. Alex. Strom. (ed. Potter), I, 333. 373. VI, 781. 787. (im Gegensatz gegen die eigentliche Philosophie) VII, 839. Die zusammengezogene Form *ἐγκυκλοπαιδεία* zuerst (?) bei Galen († um 200 n. Chr.); doch ist der Text unsicher. Vgl. Staudenmaier, theol. Enc. S. 3 ff. Pelt, theol. Enc. S. 6 ff. Pauly, Realenc. der klass. Alterthumswiss. Art. educatio; Hagenbach, „Encyklopädie“ in Herzogs Realenc. IV, 9 ff; 2. Aufl. IV, 213 ff., revidirt von G. Plitt.

Die theologische Encyklopädie, welche den Organismus der theologischen Wissenschaften darzustellen und in denselben einzuführen hat, ist ein Glied des größeren, allgemeinen Organismus der Wissenschaft und bildet als theologische Encyklopädie ein Bruchstück der Encyklopädie überhaupt. Jeder Studierende sollte sich von vorn herein eine allgemeine Uebersicht des menschlichen Wissens zu verschaffen suchen, nicht um oberflächlich über Alles abzusprechen, sondern um sich auf dem orbis doctrinae richtig zu orientiren[1]. Denn weder diese allgemeine,

[1] „Der besonderen Beziehung zu einem einzelnen Fach muß die Erkenntniß des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehn. Derjenige, der sich einer bestimmten ergiebt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den

noch die besondere (theologische) Encyklopädie soll der Zerstreuung, sondern beide der Sammlung des Geistes dienen; die Encyklopädie soll nicht zur Musterkarte herabsinken, sondern vielmehr der Landkarte gleichen — ein Vergleich, der sich von selbst durchführt. Nur wenige Werke aus der neueren Zeit[2] genügen der gestellten Aufgabe. Wenn in J. A. Ernesti (Initia doctrinae solidioris, Lpz. 1736; 7. Aufl. 1783) der deutsche Ernst und die deutsche Gründlichkeit in einer den jetzigen Bedürfnissen nicht mehr genügenden Form hervortreten, so haben die sogenannten Encyklopädisten Frankreichs das encyklopädische Wesen in üblen Ruf gebracht[3], indem Encyklopädist (wie Philosoph!) gleichbedeutend war mit Freigeist. Die hier angewendete lexikalische Form, die von nun an beliebt und auch von deutschen Encyklopädisten[4] angenommen wurde, diente überdies nur dem Stoffwissen und konnte eben so leicht von der Oberflächlichkeit zu verderblichen Zwecken ausgebeutet, als von der besonnenen Wissenschaft zum Nachschlagen des Wissenswürdigen benutzt werden.

Neben dem materiellen Bedürfniß stellte sich aber auch das Bedürfniß nach organischer und architektonischer Behandlung der Wissenschaft, d. h.

---

besonderen Geist, der sie beseelt, sowie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bund des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken". Schelling, Method. S. 7. „Die Philosophie ist wesentlich Encyklopädie, indem das Wahre nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann; daher die Wissenschaft als Encyklopädie nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung darzustellen, sondern auf die Anfänge und Grundbegriffe der besonderen Wissenschaft zu beschränken ist". Hegel, Enc. der phil. Wiss. § 7 u. 9.

[2] Ueber die älteren des Marcianus Capella (um 470), Cassiodorius († um 575), Isidor von Sevilla († 636), Hugo von St. Victor († 1141, s. Liebners Monographie S. 96 ff.), Vincenz von Beauvais († um 1264), Ludwig de Vives († 1540), Gerh. Joh. Voß († 1649), Hugo Grotius († 1645), Baco von Verulam († 1626), J. H. Alsted († 1638), D. G. Morhof († 1691; „Polyhistor" complet Lüb. 1714 und Lpz. 1732), *Joh. Matth. Gesner († 1761; „Primae lineae isagoges in erudit. universalem", s. Herders Sophron. Werke zur Ph. u. Gesch. ed. Müller XII, 259 ff.), vgl. Pelt a. a. O.

[3] (Diderot et d'Alembert,) Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Par. 1751—72. 28 Voll. Suppl. Amst. 1776—77. 5 Voll. Iverdun 1770—80. 58 Voll. Genf 1777. 39 Voll. Bern und Lausanne 1778. 36 Voll. Vgl. Herzogs Realenc. IV, 1; 2. Aufl. IV, 205 ff.

[4] Vergl. aus früherer Zeit: Deutsche Encyklopädie oder allg. Realwörterbuch aller Künste und Wissenschaften. Frankf. 1778—1804. 23 Bde (von A bis Ky). Pierer, Universallexikon oder vollständiges encyklopäd. Wörterbuch (Altenb. 1822—36. 26 Bde); aus neuerer Zeit: die jüngsten Auflagen der Konversationslexika von Brockhaus (13. Aufl. Leipz. 1882 ff. 16 Bde u. 1 Suppl.), Meyer (4. Aufl. Lpz. 1885 ff.) und Pierer (7. Aufl. ed. J. Kürschner. Berl. u. Stuttg. 1888 ff.), letztere beide im Ersch. begr., dazu Meyer, Handlexikon des allgem. Wissens (4. Aufl. Lpz. 1888. 2 Bde); ferner auch die umfassende (noch nicht vollendete) Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste von Ersch und Gruber (bis jetzt 166 Quartbände in 3 Sectionen: Sect. 1. A—G 99 Bde. nebst Register, beendet 1882; Sect. 2. H—N 42 Bde bis Lehrte; Sect. 3. 25 Bde bis Phyxios) Halle (jetzt Leipz.) 1818 ff. Von ausländischen heben wir bes. hervor die Encyclopaedia Britannica. A dictionary of arts, sciences and general litterature. Ninth edition. Edinburgh 1875—1888. XXIV Voll.; enthält auch viele werthvolle Artikel zur bibl. Kritik u. s. w.

eben nach einer Wissenschaft der Encyklopädie als solcher, heraus. Den Namen „Wissenschaftskunde" brauchte zuerst Eschenburg (Berl. 1792 u. ö.); Jäsche (Prof. in Dorpat) schrieb 1816 eine „Architektonik der Wissenschaften"[5]. — Große weite Blicke in den Organismus der Wissenschaften eröffneten Schellings „Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums" (1803; 2. Ausg. Tüb. 1813), während schon früher Fichte die „Bestimmung des Gelehrten" (Jena 1794) und „das Wesen des Gelehrten" (Berl. 1806) von einem idealen Gesichtspunkt aus aufgefaßt hatte. Später erschütterte der mächtige Aufschwung der Naturwissenschaften das aufgerichtete Wissensgebäude und nöthigte zu einer erneuten gründlichen Untersuchung der Methode und des Ziels sowohl der Natur- als der Geisteswissenschaften. Neben den Arbeiten der systematischen Methodologie der Wissenschaften, welche dieser Aufgabe dienen[6], stehen solche Werke, welche mehr dem praktischen Bedürfnisse und dem Zweck der Einführung in die Wissenschaften angepaßt sind[7].

Die theologische Encyklopädie insbesondere betreffend läßt sich auch hier die Realencyklopädie, in welcher der Stoff des theologischen Wissens mitgetheilt wird, unterscheiden von der Encyklopädie in unserem Sinne. Während das Verdienst jener in möglichster Vollständigkeit des mitzutheilenden Stoffes besteht[8], will diese den Geist nicht durch eine Wissensmasse erdrücken oder den Blick durch die Mannigfaltigkeit der ihm vorzuführenden Objecte verwirren, sondern ihn vielmehr zurechtleiten. Sie steht nicht innerhalb des Organismus der theologischen Wissenschaften, sondern über demselben. Nicht das Object der

---

[5] S. Pelt S. 12—13, wo noch andere Werke angeführt sind.

[6] Vgl. z. B. W. Wundt, Logik. Bd. II: Methodenlehre. Stuttg. 1883; für die Methode der Geisteswissenschaften: W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften Bd. II. Berl. 1883.

[7] Einzelne Titel vgl. vor § 19.

[8] Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche. In Verbindung mit vielen protest. Theologen und Gelehrten herausgeg. von Dr. Herzog. 22 Bde. Hamb. u. Gotha 1854—1868; 2. durchgängig verbess. u. verm. Aufl. von J. J. Herzog u. G. L. Plitt, Lpz. 1877—88; seit dem Tode Plitts (1880) und Herzogs (1882) herausgeg. von A. Hauck, 18 Bde. [In abgekürzter und z. Th. ungehörig verstümmelter Gestalt englisch von Schaff, NewYork 1882 ff. 3 Bde 4°]. Theologisches Universal-Lexikon. Elberf. 1872 f. 2 Bde. H. Holtzmann u. R. Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenwesen. Lpz. 1882. 2. Aufl. Braunschw. 1888. (im Ersch. begr.; reichhaltig, präcis und handlich; liberaler Standpunkt). C. Meusel, kirchliches Handlexikon. Lpz. 1885 ff. (im Ersch. begr.; konfessionell-luth. Standpunkt). Calwer Kirchenlexikon, Theol. Handwörterbuch illustr., red. von P. Zeller. Calw u. Stuttg. 1889 (im Ersch. begr.; vermittelnde Richtung). — Aus der katholischen Kirche: Jos. Aschbach, Allgem. Kirchen-Lexikon. Frankf. a. M. 1846—50. 4 Bde. H. J. Wetzer und Bened. Welte, Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der kathol. Theologie und ihrer Hülfswissenschaften. Freiburg im Br. 1846—60. 12. Bde. 2. Aufl. begonnen von J. Hergenröther, fortges. von F. Kaulen. Freib. 1882 ff. (im Ersch. begr.) J. Schäfler, Handlexikon der kathol. Theologie. Regensb. 1880 ff. (im Ersch. begr.) — Von ausländischen protestantischen Werken vergl. Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses. Paris 1875—1883. 13 Bde. M'Clintock und J. Strong, Cyclopaedia of biblical, theological and ecclesiastical literature. New York 1866—81. X Voll. Suppl. II Voll. 1885—87. Will. Smith und H. Wace, Dictionary of Christian biography, literature, sects and doctrines. London 1877—87. IV Voll. (als Fortsetzung des von Smith London 1860—63 in 3 Bden herausgeg. Dictionary of the Bible und des von ihm mit S. Cheetham edirten Diction. of Christian antiquities. Lond. 1876—80. 2 Bde).

verschiedenen theologischen Disciplinen ist auch das Object der Encyklopädie, sondern dieses sind jene Disciplinen selbst[0]. Nun läßt sich freilich die Disciplin nicht von ihrem Objecte und die Form nicht vom Stoff trennen (Eins bedingt das Andere), und so wird auch die Encyklopädie genöthigt sein, sich mit Fleisch zu umgeben, wenn sie nicht ein todtes Gerippe sein soll. Aber das Stoffliche, das sie in ihre Darstellung hineinzieht, soll nur dem Formellen zur Veranschaulichung dienen. Vor Allem aber soll, da die Wissenschaft nicht ein ein- für allemal Abgeschlossenes, sondern ein im Fortschritt und Wachsthum Begriffenes ist, das Ideale der Wissenschaft in klarer Bezeichnung des Zieles hervortreten, wonach sie zu streben und wohin sie sich zu vervollkommnen hat. Auch dazu ist ein realer Boden nöthig, ein δός μοι ποῦ στῶ, ohne den das Ganze allerdings ein Luftgebäude würde. Nur darf, was den Fußschemel bildet, noch nicht als die oberste Sprosse der Himmelsleiter betrachtet werden, die vielmehr in eine unendliche Perspective ausläuft. Darum ist die Encyklopädie „weder (bloß) eine Darstellung des Kreises menschlicher Erkenntniß, wie er sein sollte, noch (bloß) eine Notiz über die Beschaffenheit des Kreises, wie er wirklich da ist . . . sie ist das Verständniß des Gewordenen im Verständniß des Zieles." (Harleß, theol. Encykl. ꝛc. S. 4 f.)

§ 2. Doppelter Standpunkt der Encyklopädie.

Die Stellung der theologischen Encyklopädie zum Ganzen der theologischen Wissenschaft ist eine doppelte: als einleitende Wissenschaft steht sie an der Schwelle des Studiums, als abschließende faßt sie die gewonnenen Resultate zusammen für den, der die Höhe erreicht hat. Von diesem Unterschiede ihrer Stellung zum Ganzen wird auch ihre Behandlung wesentlich abhängen. In erster Beziehung ist sie überwiegend anregend, hodegetisch, zu einem methodischen Studium anleitend, erst auf das hinarbeitend, was sie im letztern Falle als Gewinn hinter sich hat. Das ist aber die Probe jeder ächten wissenschaftlichen Methode, daß Anfang und Ende zusammenstimmen und daß, was von lebendiger Anschauung der Dinge und Verhältnisse ausgeht, auch wieder zu einer noch tieferen Auffassung und geistigen Durchdringung des Objectes hinführe.

Dieser Unterschied wird gewöhnlich beim Vortrage der Encyklopädie viel zu wenig beachtet[1]. Die meisten der neueren Encyklopädien haben

[0] Mit anderen Worten: „Der Gegenstand der Encyklopädie ist nicht der concrete Inhalt des Erkennens, sondern der Organismus der Erkenntniß, indem sie das Wesen der mannigfaltigen Erkenntnisse in ihren Beziehungen zu einander zu erkennen strebt." Harleß, theolog. Encykl. S. 2.

[1] Doch s. Harleß S. 2. (§ 4).

nicht nur den Lehrling in die Theologie einzuführen, sondern die Wissenschaft selbst in ihrer Entwickelung zu fördern sich vorgesetzt. Wie viel verdankt nicht in dieser Hinsicht die ganze Theologie dem kleinen Büchlein von Schleiermacher[2]! Aber nicht alle sind Schleiermacher. Er hat zugleich ein Altes abgeschlossen und ein Neues eingeleitet, wie alle reformatorischen Geister. Und doch bietet eben das Schleiermacher'sche Büchlein dem Anfänger unüberwindliche Schwierigkeiten. Nun soll es allerdings auch eine Encyklopädie geben für die Gelehrten (Virtuosen nach Schleiermachers Ausdruck), denn die Encyklopädie läßt sich nie ausstudieren, so wenig als der Katechismus, und wie sich der Exponent ändert mit der veränderten Größe, so die Encyklopädie mit der Wissenschaft. Sie ist das Zifferblatt des Uhrwerks. Aber den Studierenden in die Verhandlungen der Meister hineinziehen und ihn schon an den Weissagungen der Zukunft theilnehmen lassen, ehe er die Gegenwart begriffen hat, hieße ernten wollen statt zu säen. Es wäre daher jedem Studierenden zu rathen, die Encyklopädie zweimal zu hören, vorausgesetzt, daß sie nach diesen zwei Gesichtspunkten vorgetragen würde: am Anfang und am Ende des Studiums[3] — Die gegenwärtige Encyklopädie bekennt sich zur ersten Art[4].

§ 3. Encyklopädie und Methodologie.

Die richtige Einsicht in die Natur und den Zusammenhang der Wissenschaft führt auch zu richtiger methodischer Behandlung derselben, und wie die encyklopädische Erkenntniß die nothwendige Bedingung einer guten Methode ist, so ist diese die Bewährung jener. Die Methodologie ist hienach die angewandte Encyklopädie. Entsprechend der in § 2 gemachten Unterscheidung zwischen einer abschließenden und einleitenden Encyklopädie richtet auch die theologische Methodologie entweder auf die richtige Methode des selbständigen wissenschaftlichen Betriebs oder auf die des aneignenden wissenschaftlichen Studiums der Theologie ihr Hauptinteresse. — Da unsere Encyklopädie vor-

---

[2] Kurze Darstellung des theol. Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen. Berl. 1811; 2. Ausg. 1830. (Vgl. u. in der Gesch. u. Liter. der Encykl.)

[3] Als abschließende Disciplin trug die theol. Encyklop. von Hofmann vor; s. u. die Gesch. der Encykl.

[4] Mit dieser Scheidung ist jedoch nicht gesagt, die einleitende Encyklopädie sei von der abschließenden sachlich verschieden. Sie verhält sich vielmehr zu ihr wie der Keim zur Frucht, wie die Schulgrammatik zum Lehrgebäude der Sprache, die beide aus der Hand desselben Meisters hervorgehen: es sind primae lineae zu einem durch das Studium erst zu vollendenden Kunstganzen. Es ist auch nicht so zu fassen, als erfreuten sich die Meister einer esoterischen Wissenschaft, während man die Schüler mit der exoterischen abfände. Die unterste Stufe soll zur obersten führen, aber keine Sprosse der Leiter darf übersprungen werden — die Interstitien gelten auch in der Wissenschaft —, und was von unten nach oben geschaut wird, nimmt sich eben noch anders aus, als in der Vogelperspective von oben nach unten.

wiegend eine einleitende sein will, ist es ihr auch wesentlich um Methodologie in der zweiten Bedeutung oder um Hodegetik zu thun.

Dieselbe enthält „die regulativen Schlußfolgerungen aus dem über die Principien und die historische Erscheinung einer Wissenschaft Gefundenen für das Bedürfniß der Aneignung"[1]. — Diese Schlußfolgerungen könnte man füglich als sich von selbst ergebend betrachten, wenn nicht der Ungeübte, für den eben die einleitende Encyklopädie ist, einiger Zurechtleitung bedürfte. Die einleitende Encyklopädie wird also von selbst, je mehr sie ihre Aufgabe erkannt hat, einen methodologischen (hodegetischen) Charakter annehmen, ohne daß sie nöthig hätte, noch anhangsweise die Methodologie als besondere Disciplin in das Schlepptau zu nehmen.

(Allgem. methodologische oder hodegetische Werke s. unten vor § 19).

§ 4. Methode der Encyklopädie selbst.

Zwei Abwege sind bei einer richtigen encyklopädischen Methode zu vermeiden: der eine, der es vor der Mannigfaltigkeit des von außen Gegebenen nicht zur Einheit des Ueberblicks und der geistigen Beherrschung des Stoffs bringt (falscher Empirismus); der andere, der, von idealistischem Weisheitsdünkel aufgebläht, das wirkliche Leben und dessen gegebene, von Gott geordnete Verhältnisse aus den Augen verliert und sonach die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft, vor Allem die Lebensaufgabe des Theologen verkennt und verfehlt (falscher Idealismus, Doctrinarismus).

Baco von Verulam hat hier ein sinnreiches Bild gebraucht, wenn er die rohen Empiriker der Ameise, die idealistischen Träumer der Spinne, und die ächten Diener der Wissenschaft der Biene vergleicht. Auf eine frühere Zeit, welche an dem oben zuerst genannten Gebrechen litt, folgte eine Periode, die an dem anderen kränkelte; in neuerer Zeit dagegen zeigt sich wieder ein starker Zug zum Empirismus.

„Non scholae sed vitae discendum" ist ein altes Sprichwort[1]. Indessen sollen Schule und Leben keinen Gegensatz bilden; denn das Leben selbst ist eine Schule, und die Schule soll für das Leben erziehen, Leben bringen, Leben erzeugen und Leben fördern. Was heißt Leben? Verstehen wir darunter die Mannigfaltigkeit der Dinge und das bunte Allerlei, in das wir uns hineingestellt und hineingeflochten sehen, ohne

---

[1] Harleß S. 6.

[1] Vgl. Herder im Sophron. Werke zur Philos. u. Gesch. XII, 207 ff. — Ceteros pudeat, si qui ita se litteris abdiderunt, ut nihil possint ex iis neque ad communem afferre fructum neque in aspectum lucemque proferre. Cic. orat. pro Archia poëta c. 6, § 12.

zu wissen wie uns geschieht: so bildet das Leben allerdings einen Gegensatz zur Wissenschaft, die eben in die bunte Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen und den von außen gegebenen Stoff innerlich zu durchdringen sucht. Aber indem sie ihn durchdringt, belebt sie ihn erst, und wir erkennen erst jetzt, daß wir es bisher mit etwas Todtem zu thun hatten. Aber die Wissenschaft belebt nur, indem sie in die Dinge eingeht, nicht als abstracte Theorie sich ihnen gegenüber oder über sie hinaus stellt. In Gestalt dieser letztern ist sie selbst ein Todtes und in ihrer Leichenblässe noch abschreckender für den Geist, als das farbige bunte Spiel des Lebens. Soll sich das Leben wissenschaftlich gestalten, so muß auch die Wissenschaft eine lebendige sein; es muß Wechselwirkung stattfinden. Treffend sagt daher Kant: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, und Anschauungen ohne Begriffe sind blind."

Das Sprichwort von dem „Grau der Theorie" ist oft zum Stichwort einer faulen Empirie mißbraucht worden. „Empiriker" heißen besonders bei den Medicinern im Gegensatz zu den „rationalen Aerzten" solche, welche sich nicht über die Zufälligkeit der ihnen vorkommenden einzelnen Krankheitsfälle und die ihnen zufällig zu Gebote stehenden Arzneimittel, die sie, nur einer erlangten Uebung (routine) gemäß, auf einander beziehen, zu einer höhern, auf wissenschaftlicher Einsicht ruhenden Gesetzmäßigkeit des Verfahrens zu erheben wissen. Aber es giebt auch Empiriker in der Theologie. Und zwar äußert sich diese Empirik auf doppelte Art und von zwei einander schroff gegenüberstehenden religiösen Standpunkten aus. Die eine ist die fromm-asketische, welche mit ihrer praktischen Frömmigkeit auszureichen meint und sich, den Zusammenhang zwischen dem Urzustande des Christenthums und den jetzigen Bedürfnissen verkennend, wohl gar darauf beruft, daß auch die Apostel ungelehrte Leute gewesen. Ihr haben zu allen Zeiten die Lern- und Denkfaulen das Wort geredet oder in ironischer Weise solche, die, auf dem Extrem des idealistischen Standpunktes stehend, an der Wissenschaftlichkeit der Theologie verzweifeln[2]. Die andere ist die (dem älteren Rationalismus verwandte) philanthropische, kosmopolitische, oder auch einseitig national-pädagogische, welche das Amt des Geistlichen ausschließlich als das des Volkslehrers und Volksaufklärers faßt und daher eine encyklopädische Schullehrerseminar-Bildung für die zuträglichste hält, während sie das theologische Wissen, das dogmatische Erkennen als Ballast über Bord wirft. Durch den Aufschwung des christlichen Vereinswesens in unserer Zeit hat diese Richtung eine ganz neue Gestalt gewonnen. Sie will praktische Leute. Nur ist ihr praktisches Christenthum ein anderes, als das jener Frommen; ein Beweis, daß man auch mit den trivialsten Kategorien nicht ausreicht ohne vorangegangene wissenschaftliche Verständigung. Was indessen auf beiden Seiten die Wissenschaft in üblen Ruf gebracht hat, ist nicht die Wissenschaft an

[2] Strauß, Glaubensl. II. S. 625: „Das theologische Studium, sonst das Mittel, sich zum Kirchendienst zu befähigen, ist jetzt der geradeste Weg, sich dazu unfähig zu machen: die Schusterbank, die Schreibstube, und wo man sonst am sichersten vor dem Eindringen der Wissenschaft verwahrt ist, sind heut zu Tage bessere Vorübungsplätze für das Predigtamt, als die Universitäten und Seminarien; religiöse Idioten und theologische Autodidakten, die Vorsteher und Sprecher der Pietistenstunden, das sind die Geistlichen der Zukunft".

sich, sondern die Caricatur derselben, die sich selbst wieder als die traurigste aller Empirien darstellt, weil sie durch und durch unpraktisch ist: jene dürre Gelehrsamkeit, die nur gelehrten Stoff aufhäuft und im Bücherstaube untergeht, ohne daß sie es zu einem klaren Bewußtsein ihres Treibens und des Zweckes brächte, auf den sich ihr Wissen bezieht[3]. Gelahrtheit aber und Wissenschaftlichkeit sind verschiedene Dinge. Es kann sehr gelehrte Leute geben, denen aller wissenschaftliche Sinn abgeht, während es zwar keine Wissenschaft giebt ohne Gelehrsamkeit, sich jedoch an einer noch sehr sparsam gehegten Gelehrsamkeit, indem das Feld erst angebaut wird (wie bei dem studierenden Jünglinge), bereits ein hohes Maß von wissenschaftlichem Geiste zu erkennen geben kann. Die Gelahrtheit ohne Wissenschaftlichkeit stellt sich uns, wo sie nicht lediglich den Schein oberflächlicher Vielwisserei hat, gemeiniglich dar als Schulpedantismus; sie trocknet den Geist aus und bläht ihn zugleich auf, und in den engen Schranken ihres Faches befangen verhält sie sich den übrigen Zweigen des Wissens gegenüber oft roh und geringschätzig in ihrem Urtheil.

Wie es nun aber einen falschen Empirismus giebt, der sich als Unwissenschaftlichkeit herausstellt, auch da, wo er im Gewande der Gelehrsamkeit auftritt, so giebt es auch eine falschberühmte Kunst (1 Tim. 6, 20), die sich vornehm mit dem Namen der Wissenschaft spreizt, zuletzt aber in lauter Dunst und Nebel aufgeht. Vor beiden Abwegen ist das heutige Geschlecht um so ernstlicher zu warnen, je größer die Kluft zwischen Leben und Schule geworden ist, je unversöhnlicher der Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen Theologie und der Ausübung des geistlichen Berufes zu werden droht[4]. Wenn schon jede Wissenschaft, der es an Beobachtung und Erfahrung fehlt, der Seifenblase gleicht, in der wohl des Lichtes Farben prächtig schillern, die aber beim ersten Lufthauche zerplatzt, so gilt dies besonders von der theologischen Wissenschaft, sofern diese nur durch ihren lebenskräftigen Zusammenhang mit der Religion und mit der Kirche auf den Namen und Charakter einer besonderen Wissenschaft Anspruch machen darf. Und so ist im Interesse der ächten Wissenschaftlichkeit zu fordern, daß die Theologie diesen praktischen Zweck stets im Auge behalte und daß sie in der That auch praktisch erlernt werde, aber in dem Sinne praktisch, daß die Wissenschaft selbst zur That, daß das ihr inwohnende Lebenswort Fleisch werde, der ihr inwohnende Lebenskeim die entsprechende Frucht schaffe. Die Wissenschaft soll als das Salz die Masse durchdringen. Wenn

---

[3] „Es giebt (sagt Kant in der Anthropologie S. 164) eine gigantische Gelehrsamkeit, die doch oft cyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt, nämlich das der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen.“ Ueber dieses mechanische Wissen, wo das Gedächtniß nicht als „Energie des geistigen Behaltens“ sondern nur als „Notizenmagazin“ fungirt, vgl. auch Carlblom, Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben (Berl. 1857), S. 44 f.: „Die widrigste Erscheinung dieser Art bildet das geistliche Amt, wenn nur Zunge, Hand und Fuß des Geistlichen, aber nicht einmal der eigene Geist, geschweige der Geist Gottes fungiren.“

[4] „Soll denn der Knoten der Geschichte so auseinander gehn: das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?“ fragte schon Schleiermacher.

aber das Salz dumm wird, womit soll man salzen? „Nicht der Buchstabe ist die Wissenschaft!“ Wohl! — aber der Geist kann auch des Buchstabens nicht entbehren, da er durch das Wort wirken soll, durch das feste, klare, lebendige Wort, nicht durch eitle Worte. Ohne Buchstaben giebt es aber keine Worte und kein Wort. Die ächte Wissenschaft ist also ebensosehr entfernt von todtem Materialismus wie von todtem Formalismus und hohlem Idealismus. Sie hat es mit dem Wesen des Geistes und mit dem Wesen der Dinge zu thun, und so betrachtet ist sie Realismus und Idealismus zugleich. Gründlichkeit, Klarheit, Tiefe, freie Lebendigkeit (Genialität) und Ursprünglichkeit (Originalität) der Gedanken[5], verbunden mit der Besonnenheit und Nüchternheit des Urtheils und mit der steten Richtung auf das Reinmenschliche (Humanität) in seinem Streben nach dem Göttlichen (Idealität), bedingen den Begriff der Wissenschaftlichkeit, im Gegensatz zu Oberflächlichkeit, Verworrenheit, Seichtheit, Stumpfheit, knechtischer Abhängigkeit von alten oder neuen Vorurtheilen, pedantischer Trockenheit und philisterhafter Rohheit. — Oft scheint es freilich, als ob die Klarheit der Tiefe oder diese jener Eintrag thue. Aber die Verflachung und die bis zur Seichtheit abgeklärte Wasserdurchsichtigkeit darf ebensowenig mit der Klarheit, als die dumpfbrütende, lichtscheue Bornirtheit mit der Tiefe verwechselt werden. Der Flachkopf findet Alles unklar, was er nicht versteht, während der Querkopf eben das, was er nicht versteht, als tiefste Tiefe preist.

Der Beruf des christlichen Lehrstandes.[1]

§ 5. Die Berufswahl.

Obwohl dem Theologen seine Lebensaufgabe erst durch das Studium der Encyklopädie vollkommen klar werden soll, so ist doch von einem Jeden, der an dieses Studium herantritt, zu fordern, daß er im Allgemeinen die Stellung, die er hinfort im Ganzen der menschlichen Gesellschaft einzunehmen gedenkt, begriffen und sich über den Stand, dem er mit freier Wahl angehören will, eine klare und befriedigende Vorstellung gebildet habe.

Wir gehen vom Concreten aus, von dem Individuum und seiner Stellung zur Wissenschaft. Was treibt dich zur Theologie? Dic cur hic? fragen wir mit Recht einen Jeden, der sich bei uns anmeldet. Dat Galenus opes, dat Justinianus honores. Von Beidem kann hier nicht

---

[5] Damit ist nicht gemeint absolute Ursprünglichkeit, sondern freithätige Reproduktion. „Sich der Autorität hinzugeben und zu unterwerfen,“ sagt Marheineke, Reform der Kirche durch den Staat (Lpz. 1844), S. 147, „ist des freien Geistes nicht unwürdig. Was aber der Geist sich vorbehalten muß, zumal in der Wissenschaft, ist, die Autorität in dem Grade ihrer Nothwendigkeit zu wissen und zu erkennen.“

[1] Literatur zu § 5—11 im liter. Anhang zu Theil II, 4 in.

die Rede sein (Matth. 10, 8 ff.), und jetzt noch weniger als früher. Sollen wir es beklagen, daß die Zeit vorüber ist, wo Einer Theologie studierte, weil er bald eine sichere Versorgung und ein sorgenfreies Leben zu finden hoffte[2]? Auch das ist kein Unglück, daß die Theologie nicht mehr der Vorhof ist, durch den der Gelehrte, der andere Zwecke verfolgte, hindurch mußte, um zu einem Lehramte zu gelangen. Es muß Keiner Theologe werden, der es nicht werden will. Hier, wo es sich nicht um ein Brotstudium im gemeinen Sinn[3], sondern um das Brot des Lebens und um das Schöpfen aus der Quelle des Lebens handelt, gilt auch wohl das Wort des Apostels: „Der Mensch prüfe sich selbst" und „Welcher unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich selber das Gericht."

§ 6. Bedingungen für die Wahl des theologischen Berufs.

Je nach der Verschiedenheit der natürlichen Begabung und der bisher erhaltenen Erziehung und Bildung wird auch der Entschluß, Theologie zu studieren, bald mehr von der praktisch-religiösen, bald mehr von der wissenschaftlichen Seite her den ersten Anstoß erhalten. Für den Anfang reicht es hin, daß zu Beidem wenigstens die Anlage und der Trieb vorhanden sei, sowie die allgemeine Einsicht, daß Frömmigkeit ohne Wissenschaft ebensowenig zum Theologen befähige, als diese ohne jene.

Nicht alle Jünglinge, die an die Theologie herantreten, bringen schon ein sicheres kirchliches Bewußtsein von Haus aus mit sich, so daß sie mit Schleiermacher sagen könnten: „Frömmigkeit war der mütter-

---

[2] Denen, die etwa noch solche Gelüste haben, ist das in Herders „Briefen, das Stud. der Theol. betreffend" (Brief 49), abgedruckte herrliche Gedicht von Valentin Andreä „Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes" (mit dem wiederkehrenden Reim: „Damit zeucht er den schweren Karren und wird gehalten für ein'n Narren") zu empfehlen, ebenso der 24. der Herder'schen Briefe selbst (Suphans Herderausgabe Bd. X u. XI. Berl. 1879).

[3] Hoc intelligamus, hominum duo esse genera, alterum indoctum et agreste, quod anteferat semper utilitatem honestati, alterum humanum et politum, quod rebus omnibus dignitatem anteponat. Cic. de part. orat. c. 25, § 90. Herder a. a. O.: „Fast ist kein Stand unter allen gelehrten Ständen, wo so viel Krüppel zusammenkommen, als der geistliche; Noth, Armuth, niedriger Ehrgeiz, hundert schlechte Vorstellungen treiben die Menschen dahin zusammen, so daß Gott statt der Erstlinge seines Geschlechts oft mit dem Ausschuß zufrieden sein muß." — Brief 25: „Kein Studium hat vielleicht zu allen Zeiten so Wenige gehabt, die ihm ganz treu dienten, als die Theologie, eben weil sie beinahe ein übermenschliches, göttliches, das schwerste Studium ist." — „Wer sich der Kirche widmet," sagt Daub (Studien von Daub und Creuzer II, S. 67), „und zu dem Ende Theologie studiert, verfehlt seinen Zweck, wenn's dieser ist, durch ein Amt in der Kirche Leben, Unterhalt, Wohlstand, Gemächlichkeit, Ehre u. dgl. zu haben: denn indem er das Amt als Mittel und sich oder die Befriedigung seiner Neigungen als Zweck betrachtet und behandelt, kann er es nie zu einem Kirchenbeamten, sondern nur zu einem Tagelöhner in der Kirche bringen."

liche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm verschlossene Welt vorbereitet wurde." Nicht alle sind Timothei, von denen gesagt werden kann, daß sie die Schrift von Jugend auf kennen (2 Tim. 3, 15). Indessen sind solche Erscheinungen doch auch nicht selten. Mögen auch die sog. Erweckungen ihr Bedenkliches haben, Thatsache bleibt es doch, daß ein vorwaltend religiöses Interesse, wie es — Gott sei Dank! — noch in manchem Hause, sowie in gewissen religiösen Kreisen geweckt und genährt wird, schon manchen jungen Mann zur Theologie hingeführt hat. Und das ist doch eigentlich das Richtige, daß die Religion zur Theologie treibe, wenn gleich im concreten Falle noch vieles Unklare und Krankhafte mit unterlaufen mag. Dieses soll und wird dann eben durch das Studium sich abklären und ausheilen. Ein unüberwindlicher religiöser Trieb, ein Diener Gottes zu werden (sei es als Prediger oder als Missionar), hat, wie die Erfahrung lehrt, schon manchen auch noch in reiferen Jahren die Schwierigkeiten überwinden lassen, die sich seinem Entschluß entgegenstellten, und so vornehm man auch darüber sich ergehen mag (s. § 4. Anm. 2), so sind der Kirche ausnahmsweise auch von der Schreibstube oder der „Schuster- und Schneiderbank" Diener zugeführt worden, deren sie sich nicht zu schämen hat, während man nicht von Jedem, der allein von der Schulbank aus in die Theologie hinüberrutschte, dasselbe rühmen kann. Doch das sind Ausnahmen. Die Regel ist doch wohl die, daß der Entschluß zu studieren bei den Meisten, die eine normale Schulbildung erhalten, feststeht, ehe sie sich noch für die eine oder die andere Facultät entschieden haben. Der praktische Gesichtspunkt tritt anfänglich bei ihrer Wahl hinter den wissenschaftlichen zurück, und das ist auch nicht zu bedauern, sobald nur das religiöse Moment bei der Entscheidung nicht gänzlich als Null erscheint. Bei einem rechten Studium der Theologie wird es schon erstarken; denn das religiöse Interesse an der Theologie ist durch das wissenschaftliche Interesse eben so bedingt, wie dieses durch jenes; eines muß mit dem andern wachsen, eines an dem andern sich nähren.

Innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre können es aber wieder verschiedene Begabungen sein, die auf die Theologie hinweisen. So wird dem Einen die Philologie die Brücke zur Theologie, Anderen die Philosophie, noch Anderen die rednerische und künstlerische Begabung, das Lehrtalent. Wer sich in der Schule als sprachkundig oder sprachgewandt erweist oder durch ideale Geistesrichtung auszeichnet, in dem wird man in der Regel den künftigen Theologen ahnen, wie in dem den Realwissenschaften zugewandten Geiste den künftigen Mediciner oder Cameralisten oder Techniker[1].

---

[1] Auf diese Winke der Natur ist sehr zu achten; nichts ist verderblicher als eine von Menschen ausgehende Prädestination zu irgend einem Studium, vollends zu dem der Theologie. Die Zeiten, wo man Kinder in der Wiege dadurch dem Herrn weihen zu müssen glaubte, daß man sie für die Kanzel bestimmte, sind wohl vorüber. Aber wie viele Predigersöhne folgen bloß nach einer gewissen Familientradition dem Berufe des Vaters, nicht nur ohne religiöse, sondern auch ohne wissenschaftliche Anregung von innen! Die innere Selbstbestimmung eines Knaben oder Jünglings ist freilich auch nicht immer maßgebend; aber wohl hat Goethe Recht, wenn er sagt: „Unsre Wünsche sind Vorgefühle der Fähigkeiten,

An einer tüchtigen wissenschaftlichen Gesinnung wird man sich vor der Hand genügen lassen müssen. Je ernster der religiöse Geist es mit dem Studium nimmt, desto weniger wird er sich dem Wahne hingeben, als ersetze die Frömmigkeit das Studium, und je gründlicher der wissenschaftliche Geist in die Wissenschaft eindringt, desto kräftiger wird die Ueberzeugung in ihm werden, daß es ohne Frömmigkeit keine gesunde Theologie giebt, indem alle theologische Wahrheit nur von der Religion aus verstanden werden kann. Das schroffe Sich-Gegenüberstehen der „frommen Studenten" und der „wissenschaftlichen" wird auf diesem Wege allein überwunden.

§ 7. Der Lehrstand.

Ohne der näheren Bestimmung des geistlichen Standes (§ 17) vorzugreifen, begreifen wir ihn einstweilen unter der Kategorie des Lehrstandes, dessen hohe Bedeutung vor Allem zu würdigen ist. Denn er ist der höchste geistige Bildner der Menschheit und steht in dieser Beziehung noch höher, als der des Gesetzgebers und Künstlers.

Bei dem zur Zeit unter uns bestehenden Verhältniß von Staat und Kirche ist es gar wohl denkbar, daß jemand den Lehrstand erwählt zunächst im Hinblick auf die Bedeutung desselben im Staate und im Complex des Volkslebens und der menschlichen Bildung überhaupt, so daß ihm die Pädagogik im Dienste der Humanität und der allgemeinen Culturinteressen die Brücke zur Theologie wird, wogegen die specifisch kirchliche Bedeutung des Lehramts und was daran hängt, ihm noch verhüllt bleiben mag[1]. Aber eben das theologische Studium wird ihm von selbst diese kirchliche Bedeutung zur klaren Anschauung bringen, weil er so erst die Kirche ihrem tieferen Wesen nach (als Gemeinde der Gläubigen) kennen lernt. Anders freilich da, wo die Kirche eine unabhängige Stellung zum Staate einnimmt. Da mag es wohl geschehen, daß der rein kirchliche Gesichtspunkt gleich beim Beginn des Studiums in's Auge gefaßt wird. Darin mögen die Anhänger der freien Kirche einen Vortheil erblicken. Wie nahe aber dann die Gefahr liegt, der Wirksamkeit des Geistlichen den nationalen (landeskirchlichen) und allgemein menschlichen Boden zu entziehen, auf dem er doch stehen muß, wenn seine Wirksamkeit nicht eine sectirerische oder separatistische sein soll, leuchtet ebenfalls ein. — Die Hervorhebung des Lehrstandes

---

die in uns liegen, Vorboten desjenigen, was wir zu leisten im Stande sein werden. Was wir können und möchten, stellt sich unsrer Einbildungskraft außer uns und in der Zukunft dar; wir fühlen eine Sehnsucht nach dem, was wir schon im Stillen besitzen." (Aus m. Leben, Bd. 25, S. 270 d. kl. Ausg.)

[1] Auch Harleß gesteht (S. 28), „daß in dem Drange und der Liebe zum Lehramt die besondere Gabe (des Theologen) zunächst sich äußert und daß diese für den, der sich selbst prüfen will, das erste und gesundeste Kriterium sei." Aber „die Eigengewißheit" über den Beruf schlägt er zu gering an, wenn er auch schon den Entschluß des Einzelnen, sich dem Lehramt zu widmen, von der Kirche abhängig macht.

soll übrigens in keiner Weise dazu dienen, den gelehrten oder den geistlichen Hochmuth aufzustacheln. Auch der Nähr- und Wehrstand haben ihre große Bedeutung im Ganzen; auch sie können ein bildendes und erziehendes Moment werden in der Hand Gottes. Der Ackerbau war der älteste Lehrer der Menschheit, und das Schwert des Kriegers hat die ersten Furchen geöffnet, in die der Same der Bildung fallen konnte. Handel und Gewerbe wurden die mächtigsten Hebel derselben im Mittelalter, und der Aufschwung, den das industrielle Leben in unserer Zeit genommen, könnte nur von einem Verblendeten als purer Materialismus begriffen werden. Vielmehr gehört es auch mit in den Umfang der encyklopädischen Bildung, diese Erscheinungen, so weit sie auch von der Theologie abliegen mögen, nach ihrer socialen Bedeutung zu würdigen, und namentlich hat die Theologie, wenn sie nicht in klösterlicher Abgeschlossenheit verkommen will, die Aufgabe, diese „weltlichen Dinge" in ihrer eigenthümlichen Stellung zum Haushalte Gottes und seiner heiligen Reichsordnung zu begreifen nach dem Spruche des Apostels: πάντα ὑμῶν ἐστιν (1 Cor. 3, 21). Greift doch in dieser Ordnung ein Glied in das andere ein, und auch das Materiellste ringt nach Vergeistigung. So tritt der Wehrstand in den Dienst eines geistigen Zwecks, der Gesetzgebung: so veredelt sich schon das Gewerbe zur Kunst. Aber indem die Gesetzgebung nicht nur dem Bösen wehrt durch des Gesetzes Schranken, sondern die positiven Grundlagen der Gesittung im Staate giebt, indem die Kunst nicht nur das sinnliche Leben schmückt, sondern nach ihrer idealen Natur das Sinnliche vergeistigt und zu idealen Zwecken verwendet, erheben sich beide über die genannten Vorstufen des Wehr- und Nährstandes. Von jeher sind ja Künstler und Gesetzgeber als die geistigen Führer der Menschheit bezeichnet und als vom Himmel stammende Offenbarer des Göttlichen von der Sage betrachtet worden[2]. Auch sie sind Lehrer der Menschheit in einem gewissen Sinne, aber gleichwohl nicht im vollen, eminenten Sinne; denn das lehrende Element tritt bei dem Einen hinter das darstellende, bei dem Andern hinter das kategorisch gebietende zurück. Das bloße Gesetz hat in sich selbst kein Leben; es hat seine Bedeutung nur in Beziehung auf reale Verhältnisse; es kann das menschliche Handeln nur äußerlich bestimmen in Beziehung auf einen gegebenen Fall. Durch Gewohnheit und Sitte kann sich zwar auch des Gesetzes Macht in die Tiefe der Gesinnung hineinerstrecken und von da aus Blüthen treiben, nie aber wird es die eigentliche Wurzel des sittlichen Lebens aus sich erzeugen. Die Kunst hinwiederum ist in ihren Wirkungen unbestimmt und unsicher. Jedes Kunstwerk ist ein verhülltes Symbol, das nur der Gebildete, in das Leben der Kunst Eingeweihte zu deuten vermag; dem Ungebildeten bleibt es eine unverstandene Hieroglyphe[3]. Was nun beide nicht vermögen, das leistet allein das lebendige Wort der Lehre. Es steigt hinab in die Tiefe des Menschengemüths, schlägt an jede Ader an, geht jegliche Bildungsstufe durch, naht sich den Kindern wie dem Volke, und

[2] Odyss. XIX, 179. Herod. I, 65. Plutarch. vita Lycurgi c. 5; vita Numae c. 4. Anthol. graeca IV, 81. Philostrat. vita Apollonii VI, 19.

[3] Sehr richtig sagt Grüneisen („Ueber das Sittliche in der bildenden Kunst bei den Griechen", Lpz. 1833, S. 14) in Beziehung auf die griech. Kunst: „Es ist der Mangel an Bestimmtheit, Kraft und Tiefe, es ist das Schwebende und

wie der Zauber der Kunst aus dem rohen Marmorblocke einen Gott hervorgehen heißt, so ruft der mächtige Zauber des Wortes das göttliche Ebenbild im Menschen aus der unentwickelten Geistesanlage zum erfreulichen Dasein. So vereinigt der Beruf des Lehrers in sich die Aufgaben des Gesetzgebers und Künstlers zur Bildung der Menschheit in erhöhter Potenz. Er ist der Träger des Göttlichen, Verwalter der heiligen Güter, ein Priester Gottes. Ohne den Lehrstand wären wir noch im Zustande der Rohheit oder der Halbbildung; erst da, wo Weise, Gelehrte, Philosophen, Redner, Dichter, Propheten, Schriftsteller, mit einem Worte Lehrer der Menschheit die idealen Güter derselben durch lebendige Handhabung der Sprache und durch Vermittlung eines sittlichen Gedankenverkehrs zum Gesammtbewußtsein erheben und das Gewonnene den künftigen Geschlechtern als Geschichte überliefern — erst da ist in einem Volke das Erbtheil der Bildung für immer gesichert und verbürgt.

§ 8. Bedeutung der Lehre in der Religion.

Ist der Lehrstand der höchste Bildner der Menschheit, so wird auch nur die Religion ihrer höchsten Idee entsprechen, welche eine Lehre hat und somit auch einen Lehrstand.

Die Religion (s. über das Wesen derselben u. § 12), die wir einstweilen allgemein als die höchste geistige Angelegenheit der Menschheit fassen, konnte von jeher nur unter den drei genannten Formen von Gesetz, Kunst und Lehre erscheinen. — Die Gesetze der alten Völker sind religiös geheiligt. Es liegt dieser Thatsache die Wahrheit zu Grunde, daß die Begriffe des Rechts in den ewigen Gesetzen der Vernunft und somit im Göttlichen ihren Ursprung haben. Was aber dem Grundgedanken nach richtig ist, wurde dadurch falsch, daß nun auch die Religion in die Form des Gesetzes eingezwängt und der Geist in den Buchstaben verkehrt wurde. Das Gesetz kann das Ewige nur darstellen in einseitiger Beziehung auf das Endliche, das durch gegebene Verhältnisse beschränkt und bedingt ist. Aendern sich die Verhältnisse, so wird das Gesetz zur todten Satzung. Ueberdieß greift es nur eine religiöse Beziehung auf, die des unbedingten Gehorsams und der dadurch bedingten Vergeltung. Von freier Liebe und Begeisterung weiß das Gesetz nichts. — Dieses Letztere hat die Kunst vor dem Gesetze voraus. Sie hat das Unendliche (Ideale) zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Ziel. Aber was im Gesetze allzu gebunden, das erscheint in der Kunst allzu frei und lose. Die sittliche Seite, die im Gesetz einseitig in der starren Form des Gebotes auftritt, bleibt hier im Hintergrunde; sie soll und

---

Unentschiedene in dem sittlichen Bewußtsein und in dem Einflusse desselben auf die Weltansicht und künstlerische Darstellung der Griechen, was auch auf der andern Seite das Eindringen des Wahnes und der Unsittlichkeit hier gewähren läßt und zuletzt der Uebermacht des moralischen Verderbens einen immer ohnmächtiger werdenden Widerstand entgegensetzt."

darf sich nicht hervordrängen, ohne dem Kunstzwecke zu schaden (daher das Zwitterhafte aller didaktischen Poesie); aber eben darum, weil die Kunst nicht eigentlich lehren soll, kann sie auch die Lehre nicht ersetzen, und eine bloß ästhetische Religion, ein bloßer „Cultus des Genius", ist eben so einseitig, wie eine bloß gesetzliche. Der einen fehlt die Macht, der anderen die Zucht des Geistes; der einen das freiere Walten des Religiösen, der anderen das strenge Richtmaß und die Triebkraft des Ethischen[1]. — Ueber den beiden ungenügenden Offenbarungsformen des religiösen Lebens (Gesetz und Kunst) steht demnach die Lehre, das Wort, der Unterricht, die Predigt (*διδαχή, λόγος, κατήχησις, κήρυγμα*). Sie weiß den ganzen Menschen zu bethätigen. Sie weckt das Gefühl (schaffen kann auch sie es nicht), bildet den Verstand und giebt dem Willen die Richtung (wenn auch nicht die Kraft). Sie erhebt den Menschen aus dem unbestimmten Chaos der Eindrücke zu einem harmonisch gebildeten Vernunftleben und behandelt ihn als ein freies, sich selbst bestimmendes Wesen; sie ist „die Quelle des Lebens, zu meiden die Stricke des Todes" (Spr. Sal. 13, 14).

§ 9. Bedeutung der Lehre im Christenthum.

Geschichtlich läßt sich das eben Gesagte nachweisen an den Formen des Juden=, Heiden=, und Christenthums, indem sich das Judenthum vorzüglich am Gesetze, das Heidenthum vorzüglich an der Kunst, das Christenthum vorzüglich an der Lehre entwickelt hat.

Die Juden sind das Volk unter dem Gesetze (*οἱ ὑπὸ νόμον*). Das Gesetz war bedingt durch die Theokratie. So lange diese bestand, behielt das Gesetz seine eigenthümliche, von der göttlichen Weltordnung ihm gesetzte Bedeutung (Joh. 4, 22). Es schloß in sich die Elemente (*στοιχεῖα*) der weiteren Gotteserziehung und ward ein Zuchtmeister (*παιδαγωγός*) auf das Vollkommene hin (Gal. 3, 24; 4, 3). Doch bildete das lebendige Wort des Prophetenthums besonders in der vorexilischen Zeit ein Gegengewicht gegen ein äußeres Gesetz und ein auf Gesetze gegründetes Priesterthum. Auch nach dem Exil ist ein Hindrängen zur Lehre bemerkbar; doch steht diese selbst jetzt zumeist im Bann des Gesetzes. Auf den Lehrstühlen, welche in den Synagogen errichtet werden, kann sich darum auch die Afterlehre des Pharisäismus breit machen, bis der rechte Lehrer, von Gott gesandt, in Israel erscheint. Im (antiken) Heidenthum ist die Kunst das Vorherrschende; im Hellenenthum (den Göttern Griechenlands) hat sie ihre höchste Blüthe erreicht[1].

---

[1] Treffliches hierüber in der Schrift von Ullmann und Schwab: Der Cultus des Genius. Neuer verb. Abdr. Hamb. 1840.

[1] „Das Heidenthum", sagt Rust (Philos. und Christenthum, 2. Aufl. S. 103), „kannte keine lichtvolle Lehre, in welcher das Resultat der Entwicklung seines religiösen Lebens niedergelegt wäre, und hat auch kein Bedürfniß sie zu kennen. Statt der Lehre pflegt es eine gewaltige, aus seinem Wesen hervorgegangene Symbolik, diese sinnlich concrete Darstellung seines religiösen Geistes." (Vgl.

Während aber die Juden sich umsonst mühten, aus der Schale des Gesetzes den letzten Lebenssaft auszupressen, und die Götterstatuen das Herz kalt ließen, wie der Marmor, aus dem sie erstanden, und nur eine träumende Ahnung von „dem unbekannten Gott“ durch die Völker ging, wandelte die vermenschlichte göttliche Lehre, der Logos, das fleischgewordene Wort[2], vom Himmel gekommen, still und demüthig in Knechtsgestalt einher, und der Same ward ausgestreut, aus dem die göttliche Wiedergeburt der Völker hervorgehen sollte. Aus der Predigt kam der Glaube (Röm. 10, 17), aus dem Glauben die Liebe, und aus der Liebe erblühte das Leben, das den Tod besiegt. An die Stelle des Gesetzes trat die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, und nun erhielt auch der Altar des unbekannten Gottes Name und Bedeutung.

Immerhin ist das Relative dieses Verhältnisses zu beachten. In jeder der drei genannten geschichtlichen Religionsformen finden wir die Drei (Gesetz, Kunst und Lehre), nur in veränderter Mischung und Durchdringung. Nicht nur schließt auch das Judenthum durch seinen Cultus künstlerische Elemente in sich, während anderseits bei den Heiden doch auch das staatliche Gesetz mit religiöser Würde und das religiöse Gesetz mit staatlicher Geltung auftritt, sondern auch die Lehre sucht bei Juden und Heiden Eingang zu gewinnen. Was bei den Ersteren der Prophetenstand, das bewirkte in dieser Hinsicht bei den Griechen die Philosophie. Das ist die hohe Bedeutung von Sokrates, daß er die der Natur zugewandte Philosophie auf den Menschen lenkte, die sittlich-religiöse Reflexion weckte und an sich selbst das reinste Kunstwerk darstellte, das der sittlichen Veredlung. (Freilich entwickelte sich dann auch die Sophistik bei den Griechen, wie das Pharisäerthum bei den Juden.) — Hinwiederum schließt das Christenthum Elemente der Kunst und des Gesetzes in sich. Denn sofern „des Menschen größtes Kunstwerk der Mensch“ ist[3], so erscheint eben das, was bei Sokrates nur als Streben vorhanden war, die Darstellung eines reinen Menschen, in Christus, dem göttlichen Menschensohne, absolut vollendet; daher das Christusideal die höchste Aufgabe der Kunst. Ebenso ist Christus nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, wie denn auch nicht zu verkennen ist, daß die moderne Kunst und das Staatsleben der modernen Völker wesentlich durch die christliche Lehre bedingt sind. Denn daß das Christenthum auch wieder nicht bloße (abstracte) Lehre, sondern lebendiges Wort sei, höhere (Gesetzes-) Macht und freie (Kunst-)That des Geistes, wird aus dem Folgenden erhellen.

---

auch o. Anm. 3 zu § 7.) — „Nirgends erhebt sich innerhalb des Heidenthums der menschliche Geist über die Naturschranke. In seinen Göttergestalten schaut der Heide die Gestalt seines eignen Wesens.“ Schenkel, der ethische Charakter des Christentums, in Gelzers prot. Monatsbl. 1857. S. 45. Vgl. auch S. 47: „Die paganistischen Religionssysteme erschöpfen ihre Kraft an dem Gestaltungstrieb einer sinn- und oft auch kunstvollen Symbolik. Sie sind verschwenderisch in ceremoniellen Manipulationen und statarischen Gebräuchen, aber gleichgültig gegen sittliche Kundgebungen und unbekümmert um das ewige Wesen der Dinge.“

[2] Daß damit der Logosbegriff nicht exegetisch-dogmatisch erschöpft sein soll, bedarf wohl keiner Erinnerung.

[3] Ullmann und Schwab, Cultus des Genius S. 57.

§ 10. Bedeutung der Lehre im Protestantismus.

Die lehrhafte Bestimmung des Christenthums tritt im Protestantismus schärfer hervor, als im Katholicismus, sofern im letzteren Gesetz und Kunst der Lehre mindestens gleichstehen, im ersteren aber die Lehre vorwaltet.

Im apostolischen Zeitalter war die Lehre das Vorherrschende, und zwar am reichsten entwickelt im paulinischen Christenthum, während das ebionitische Judenchristenthum ein gesetzliches blieb, der Gnosticismus aber die auf geschichtlichen Grundlagen ruhende Lehre wieder in die Mythologie zurücklenkte. Später erstarrte auch die Lehre, nachdem sie sich speculativ-kirchlich ausgebildet, in den festen Satzungen des Dogma's; neben der theoretischen Gesetzlichkeit (Dogmatismus) entwickelte sich die praktische der Werkheiligkeit, und da sich diese, wenigstens für die in der Welt lebenden Christen, vorwiegend in Vollziehung kirchlicher Ceremonien kundgab (wie früher im Judenthum), so bot dem Gesetzlichen das Uebermaß des Symbolischen, Künstlerischen im Gottesdienst die Hand. Beides durchdringt sich in dem festgestellten Kanon der Messe. Die entfesselte Sinnlichkeit des Volkslebens führte zuletzt in's Heidenthum zurück, und während im neuen Rom die Kunst ihre Blüthezeit feierte auf den Ruinen der apostolischen Kirche, ging von Deutschland und der Schweiz die Wiedereinsetzung des **Wortes** in sein uraltes Recht aus, die Verkündigung der freien evangelischen Lehre[1]. Die Predigt blieb von nun an Kern und Mittelpunkt des protestantischen Gottesdienstes, wobei allerdings nicht zu verkennen ist, daß sich hie und da das Lehrhafte mit Ausschluß alles Künstlerischen allzu einseitig hervordrängte, ja daß sich die Lehre selbst wieder in Gesetzlichkeit verhärtete und daß diese Einseitigkeit wiederum Reactionen hervorrufen mußte, die das Wesen des Protestantismus gefährdeten.

§ 11. Religionslehrer und Lehrer der Wissenschaft.

Obwohl nun der Religionslehrer als solcher vorzugsweise dem Lehrstande angehört, so unterscheidet er sich doch von dem Lehrer der Wissenschaft insofern, als die Religion nicht reines Wissen ist und daher nicht an und für sich und ohne besondere Voraussetzungen gelehrt und erlernt werden kann.

Wir sind hier auf dem Punkte angelangt, wo sich innerhalb des Lehrstandes die verschiedenen Lehrgebiete und Lehrthätigkeiten scheiden. Der Geistliche als der Religionslehrer der Erwachsenen steht hinsichtlich der Form seines Lehrvortrages in der Mitte zwischen dem Jugendlehrer

[1] Nach Al. **Schweizer**, Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche. Zürich 1844 (Einleitung) zeigte sich die deutsch-lutherische Reformation überwiegend als Reaction gegen das in die Kirche eingedrungene Judenthum, die schweizerisch-reformirte als Reaction gegen den Paganismus. Auch diese Unterscheidung ist jedenfalls nur relativ zu fassen.

(Pädagog) und dem akademischen Lehrer. Die Lehrform ist, weil an Erwachsene gerichtet, höher gehalten, als die des Jugendlehrers, aber, weil nicht rein wissenschaftlichen Zwecken dienend, auch wieder volksgemäßer und weniger rein didaktisch, als die des akademischen Lehrers. Daß übrigens die Predigt nicht bloßer Lehrvortrag sein darf, wenngleich der Prediger niemals aufhören darf, Lehrer zu sein, werden wir später zu erörtern haben![1] — Mit dem Lehrer der Jugend theilt der Geistliche wesentlich auch das erziehende Element, sowohl in seinen katechetischen, als in seinen pastoralen Functionen. Der materielle Inhalt seiner Lehre aber ist bedingt durch die eigenthümliche Natur der Religion selbst, zu der wir nunmehr übergehen.

Die Religion und das Christenthum.

§ 12. Wesen der Religion.

Vgl. hierzu die Literatur zur Religionsphilosophie im Anhg. zu Theil I. C, 2.

Die Religion (Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gottseligkeit, רְאַת יְהוָֹה. φόβος τοῦ θεοῦ, εὐσέβεια) ist zunächst „weder ein Wissen noch ein Thun", sondern ein bestimmter Zustand des Gefühls (Herzens), der sich aber auf dem Wege verständiger Ueberlegung zum klaren, vernünftigen Bewußtsein, auf dem Wege der sittlichen Willensbestimmung zur festbleibenden Gesinnung ausbilden und über den ganzen inwendigen Menschen (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) als das wahrhafte Lebenselement sich verbreiten und auch im Aeußeren als die höchste Blüthe der Menschheit darstellen soll.

Ueber die Etymologie des Fremdwortes (ob von relegere nach Cic. de. nat. deor. II, 28; oder von religare nach Lact. inst. div. IV, 28 und Servius zu Vergil. Aen. 8, 349, oder gar von relinquere nach Massur. Sabin. bei Gellius noctt. Att. IV, 9 oder endlich von einer in diligere, intelligere, negligere erhaltenen Wurzel *lig* [Sanskrit *lok*, vergl. lugen] sehen, also s. v. a. respectus, Rücksicht) s. Nitzsch, über den Religionsbegriff der Alten, in den theol. Stud. u. Krit. I. H. 3. J. G. Müller, über Bildung und Gebrauch des Wortes Religio. Basel 1834, sowie Stud. u. Krit. 1835, 1. C. A. Dietrich, de etymologia vocis religio. Schneeb. 1836. K. F. Bräunig, Religio nach Ursprung und Bedeutung erörtert. Leipz. 1837. Vgl. Röhrs krit. Prediger-Bibl. XVIII, 3. S. 248 ff. Redslob, sprachliche Abhandlungen zur Theologie. Leipz. 1840 und Stud. u. Krit. 1842. 2.

Man könnte vor allem gegen den Gebrauch des Fremdwortes Einsprache thun und es mit Schleiermacher durch „Frömmigkeit" ersetzen; allein damit wäre nur die eine, die subjective Seite der Religion be-

---

[1] „Der Geistliche soll Beides sein, Lehrer und Prediger der Religion. Ja, er wird von mehreren Seiten nicht recht Lehrer sein können, ohne zugleich Prediger zu sein, d. h. in die Lehre ein Element der Predigt, der darstellenden Rede hineinzutragen; und er wird nicht der wahre Prediger der Religion sein können, ohne daß er zugleich Lehrer ist, ohne daß seine ganze Predigt sich auf seine Eigenschaft als Lehrer selber stützt und an dieselbe anlehnt." K. Sack, Werth und Reiz der Theologie, 6. Rede. S. 92.

zeichnet, wofern man mit Hase[1] definirt, die Religion sei objectiv das Verhältniß des Menschen zum Unendlichen, subjectiv eine Bestimmung des menschlichen Lebens durch dasselbe. Dasselbe gilt von „Gottesfurcht", „Gottseligkeit", was alles nur verschiedene Erscheinungsformen der Religion sind. Auch das Wort „Glaube" entspricht nicht ganz; denn, wie Dav. Schulz (die christl. Lehre vom Glauben, 2. Ausg. S. 104) bemerkt, „wir denken uns bei dem Ausdruck Religion, wofür die Bibel keinen besonderen Namen hat, der aber im N. T. größtentheils durch *πίστις* und *πιστεύειν* vertreten wird, alle Beziehungen des Menschen zu Gott in ihrer Gesammtheit und Verbundenheit; Gottesfurcht, Gottvertrauen, Gottesliebe, Gottverehrung, Frömmigkeit, Hoffnung auf Gott drücken bestimmte einzelne Beziehungen des vernünftigen Geschöpfes zur Gottheit aus und bilden insofern einzelne Stücke der Religion". So wenig daher der Ausdruck genügt, wo es sich um die Darlegung einer bestimmten Frömmigkeit handelt (so daß das Gerede von Religion, da wo eine entschieden christliche Sprache mit Recht erwartet wird, z. B. auf der Kanzel, unbefriedigt läßt), so bequem, ja unentbehrlich ist er, wo man absichtlich im Allgemeinen sich halten will und muß (in der wissenschaftlichen Erörterung).

So weit über das Wort. Was die ältere, seit Buddeus aufgekommene Definition betrifft, nach welcher religio sein soll modus Deum cognoscendi et colendi, so ist dieselbe vor allem durch Schleiermacher, an dessen Grundgedanken auch die folgende Entwicklung in freier Fortbildung sich anschließt, in ihren beiden Gliedern wankend gemacht worden: nach ihm[2] ist die Religion „weder ein Wissen noch ein Thun" schlechthin.

I. Nicht ein Wissen schlechthin. Die ciceronianische Ableitung (von relegere) und auch ein Theil des biblischen und populären Sprachgebrauchs[3] (דַּעַת יְהוָה, *ἐπίγνωσις τοῦ κυρίου*) scheinen für das Wissen zu sprechen, da man ja auch Religion lehrt und lernt. Aber schon im gewöhnlichen Leben nimmt sich auf einem Stundenpensum die

---

[1] Lehrbuch der ev. Dogm. 2. Aufl. Leipz. 1838. § 2 (5. Aufl. 1860).

[2] Glaubensl. I. § 8. Indessen ist Schleiermacher nicht der Erste und nicht der Einzige, der die Religion als Sache des Gefühls faßt. Sehen wir ab von der ältesten Zeit und der Mystik, so faßt schon Zwingli die Religion als Anhänglichkeit an Gott, mithin als eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls (de vera et falsa rel. Vol. III. p. 175 der Züricher Gesammtausg.: Vera religio *vel* pietas haec est, quae uni solique Deo haeret). Unter den Neueren haben sich Herder, Jacobi, Lavater (Biographie von Geßner III, S. 151), Claudius, Fries, de Wette, Twesten, Benjamin Constant und besonders gründlich Elwert, unter verschiedenen Modificationen, der Zurückführung auf das Gefühl angeschlossen. So sagt auch der Philologe J. G. Hermann (in der Festrede zur Jubelfeier der Leipz. Ref. p. 6): Non enim mentis sed pectoris est pietas. Bulwer (über England I, 2): Religion must be a sentiment, an emotion, for ever present with us, pervading, colouring and exalting all. Ob der Ausdruck „Gefühl" zureiche, ist eine Frage, deren Beantwortung sich aus dem Folgenden ergeben muß.

[3] Obwohl eigentlich das Hin- und Herwenden des Gedankens, das Erheben von Bedenklichkeiten bis zur Scrupulosität, welches in dem Worte religio liegt, doch wieder auf einen diesen Bedenklichkeiten zu Grunde liegenden Gemüthszustand hinweist. Die Erkenntniß vollends, von der die Schrift redet, ist praktische Herzenserkenntniß, und schon das ist bedeutsam, daß dem Hebräer das Herz (לֵב) der Sitz der Erkenntniß ist.

Religion neben den anderen Lehrfächern etwas eigen aus, und wir werden von einem Schüler nicht mit der gleichen Zuversicht sagen, er sei ein guter Religiose, wie, er sei ein guter Philologe, Mathematiker, Geograph u. s. w. Uebrigens unterliegt der Satz, die Religion sei Sache des Wissens, einer sehr verschiedenen Deutung. Die niedrigste Fassung wäre die, die Religion zur Sache des bloßen *gedächtnißmäßigen* Wissens zu machen, wie dies in praxi oft geschieht. Zwar ist das Gedächtniß aus der Sphäre des religiösen Lebens nicht auszuschließen; alle positive Religion ruht auf Ueberlieferung, und mit Recht beginnen wir den religiösen Unterricht damit, die Thatsachen der Religion und ihre Wahrheiten in Sprüchen, Liedern u. s. w. dem Gedächtniß einzuprägen. Aber wir betrachten dieß doch nur als einen Weg, zum Herzen zu gelangen, in welchem das ausgestreute Samenkorn aufgehen, ja in dem es erst Wurzel fassen und sich individuell und persönlich bethätigen soll. Die einseitige Bearbeitung des religiösen Gedächtnisses und das sich Zufriedengeben bei dieser Form des religiösen Wissens ist der todte *Orthodoxismus*. — Anders lautet es von anderer Seite. Nicht das *bloße* Gedächtniß, der *Verstand* soll es sein, der die Religion in sich aufzunehmen und zu verarbeiten hat — oder besser glaubt man zu sagen: die *Vernunft*, obwohl viele, die dieses Wort im Munde führen, doch nur den Verstand damit meinen, d. h. die logisch zersetzende und verknüpfende Thätigkeit unseres Geistes, oder auch jenen *gesunden Menschenverstand*, der, ohne sich seines Verfahrens bewußt zu sein, durch einen gewissen Instinct das Rechte trifft. Daß wir in allen Dingen *Verstand* nöthig haben und auch in der Religion, wird kein Verständiger in Abrede stellen, und auch die Schrift thut dem Verstand seine volle Ehre an[4]. Aber daß das rein verständige Erkennen noch nicht das *religiöse* sei als solches, lehrt die Erfahrung. Der Verstand operirt auf dem religiösen Gebiete meist nur kritisch und insofern negativ; er entkleidet die religiösen Vorstellungen des sie umhüllenden Bildes, schützt vor Mißverständniß und vor Verdummung und wird so als frischer Luftzug ein heilsames Correctiv für das religiöse Gefühl. Allein er selbst muß immer wieder in seine Schranken zurückgewiesen und daran erinnert werden, daß das Unendliche sich nicht in seine endlichen Begriffe einfangen lasse. Die einseitige Verstandesrichtung ist der falsche *Rationalismus*.

Nun aber macht sich die Wissenschaft von einer dritten Seite geltend. Im Gegensatz sowohl gegen einen bloß äußerlichen Orthodoxismus als gegen den verständigen Rationalismus behauptet sie, die Religion sei eben Sache einer *höheren Erkenntniß*. Sie nimmt den Ausdruck *Vernunft* für sich ausschließlich in Anspruch, oder sagt auch, die Religion sei Sache des denkenden, alle Gegensätze vermittelnden, Alles durchdringenden und bewegenden *Geistes* (Wissenschaft des Absoluten). Nicht der todte Begriff, die lebende *Idee* sei es, in der die Religion als in ihrem Elemente lebe. Der kurzsichtige Verstand reiche nicht hinan an die höchsten *Vernunftideen*. Wir stimmen bei. Nur fragt

[4] Jesus freut sich über den Jüngling, daß er *νουνεχῶς* geantwortet (Marc. 12, 34), und Paulus sagt, wir sollen Kinder werden an der Bosheit, aber ja nicht am Verstande (1 Cor. 14, 20). Auch das A. T. bringt die Religiosität mit dem Verstand (בִּינָה) in Verbindung (Sprüchw. 9, 10 u. a. St.).

sich, ob sich diese Vernunftidee so unmittelbar im Geiste vorfindet, oder ob sie nicht erst ein Product aus Gefühl und Verstand, die höhere Einheit beider ist. Und weiter fragt sich, ob das Innehaben dieser Idee (intellectuelle Anschauung, Immanenz des Geistes oder wie man's nennen will) schon die Religion und das ewige Leben ist, oder ob nicht diese Vernunftidee ein bloßer Schemen bleibt vom Geiste, so lange sie nicht der Reflex eines tief in eigner Brust Gefühlten und Erfahrenen ist. Wie das Wort Vernunft bei den Rationalisten häufig nur das Sonntagskleid ist, in das der ordinäre Verstand sich wirft, so versteckt sich hinter dasselbe Wort bei den Idealisten eine willkürlich dichtende Phantasie, die weder Gefühl noch Verstand befriedigt[5]. Daß aber nicht die Phantasie als solche die Quelle der Religion sei, wird Jeder eingestehen, so gewiß auch ihr, wie allen Geisteskräften, ihr Antheil am religiösen Leben gesichert bleiben muß.

Im Allgemeinen aber ist gegen die Annahme, als sei die Religion Sache des Wissens, Folgendes geltend zu machen:

1. Wäre die Religion Sache des Wissens, so müßte auch das Wissen um sie und das richtige Denken über sie das Maß der Frömmigkeit abgeben. Sonach müßte unsere Zeit frömmer sein als die frühere, der Philosoph frömmer als das Volk, die Männer frömmer als die Frauen, Erwachsene frömmer als Kinder. Warum kam uns das Heil nicht aus den Schulen Griechenlands, sondern von den Juden? Warum hat es Gott den Weisen dieser Welt verborgen und den Unmündigen geoffenbaret? Warum hat die Wiederherstellung der Wissenschaften uns die Reformation zwar angebahnt, aber sie nicht vollendet? Warum ward der feine wissende Erasmus von dem für ihn dunkeln Luther verdunkelt?

2. Wenn das Wissen die Religion bestimmte, so wäre die Kirche (Verein der Gläubigen) nichts; sie müßte so sich auflösen in einen Verein der Wissenden (Schule). Dann aber würden je nach den Stufen des Wissens auch verschiedene Classen eintreten (Esoteriker und Exoteriker) und es würde heißen: „Viele Köpfe, viele Sinne", aber nicht: „Ein Herz und Eine Seele." Und wenn es auch in der That oft so heißt, so ist dieß nur eine Folge davon, daß man auch in der Kirche es nur zu viel auf das Wissen abgesehen und daß die Theologie die Religion verdrängt hat. Das meiste Secten- und Controversen-Wesen kommt von dem falschen Sichgeltend-machen des Wissens und von dem Mangel an Lauterkeit und Einfachheit des Glaubens[6].

---

[5] Vgl. C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Principien beleuchtet. Leipz. 1851. Ein Buch, das trotz seines spröden Verhaltens zu aller religiösen Speculation gar sehr Beachtung verdient, indem es zur Nüchternheit und Wachsamkeit mahnt.

[6] Man vergaß, was ein alter reformirter Theologe, Keckermann, sagt (und er vergaß es selbst gelegentlich), daß die Theologie nicht bloß eine disciplina contemplatrix, sondern operatrix sei. S. Al. Schweizer's Glaubensl. der evang.-ref. K., I. S. 103. So mußten auch die Mitglieder der Bergischen Generalsynoden seit 1680 nicht bloß studium orthodoxiae, sondern auch studium pietatis geloben. Das einseitige Dringen auf das sogenannte Bekenntniß ruht offenbar auf dem Mißverstande, als sitze die Religion in den Gehirnhöhlen statt in den Herzkammern, als lasse sie sich in Formeln aufbewahren, wie ein anatomisches Präparat in Spiritus.

3. Wäre das Denken und Forschen das eigentliche Organ der Religion, so müßte uns aus dem Denken die religiöse Befriedigung erwachsen, und wir müßten während des Denkens am meisten uns religiös angeregt fühlen. So würde in den Momenten, wo die Denkkraft abnimmt oder gehemmt ist, im Greisenalter [7], auf dem Kranken- und Sterbebette die Religion abnehmen, während sie gerade hier sich oft in ihrer höchsten Verklärung zeigt. Auch das Wort Andacht führt darauf hin, daß nicht sowohl über etwas als an etwas gedacht wird. Eben damit schwindet auch der Accent, der auf dem Denken liegt; denn das liebende Andenken an einen Freund gehört mehr in den Bereich des Gefühls, als des eigentlichen Denkens [8]. Wenn die Quietisten sagten, das beste Gebet sei ein gedankenloses, so ist dies eine Uebertreibung, die dem Unsinn nahe kommt; aber es liegt dem scheinbaren Unsinne (Oxymoron) eine tiefere Wahrheit zu Grunde, die von denen ganz übersehen wird, nach deren Ansicht auch das Gebet zu einem Rechenexempel herabsinken würde.

II. Nicht ein Thun schlechthin. Für die Ansicht, daß die Religion Sache des Thuns, der sittlichen Willensbestimmung sei, scheint noch mehr zu sprechen, als für die, daß sie Sache des Wissens sei. „So ihr solches wisset, selig seid ihr, wenn ihr's thut" (Joh. 13, 17.). Es sprechen dafür auch die Ausdrücke דֶּרֶךְ יְהוָה ὁδὸς τοῦ κυρίου, עֲבֹדָה, θρησκεία, θεραπεία, ἔργα, καρπός u. s. w., religio (im Sinne von Gewissenhaftigkeit), sowie der populäre Sprachgebrauch, wonach ein frommer Mensch so viel als ein guter, rechtschaffener (δίκαιος), und wonach „Tugend und Gottseligkeit" in einen Begriff zusammenfallen. — Aber erstlich giebt es auch hier verschiedene Arten, die Religion als ein Thun zu fassen. Die niedrigste Stufe (entsprechend der, welche die Religion in's Gedächtniß setzt,) wäre die, welche die Frömmigkeit rein als äußerlich abzumachendes Werk (opus operatum) faßt, die todte, mechanische, Werkthätigkeit. Daß diese den Namen der Religion nicht verdient, versteht sich von selbst. Dagegen finden wir, daß die, welche die Religion vorzugsweise mit dem Verstande erfassen, sie auch gewöhnlich mit der Sittlichkeit identificiren (der Kantische, rationalistische Standpunkt) oder doch nur das als wesentlich an ihr anerkennen, was die sittliche Autonomie der Vernunft fördert. Endlich giebt es noch eine höhere Ansicht (entsprechend der speculativen auf dem Gebiete der Erkenntniß), wonach

[7] Einen merkwürdigen psychologischen Beweis, wie auch in solchen Momenten, wo das Denkvermögen ausgeht, die religiösen Ideen unabhängig von dem übrigen Gedankenproceß mit Klarheit vor's Bewußtsein treten können, giebt uns Joh. Spaldings Leben, herausgeg. von dessen Sohn, G. L. Spalding (Halle 1804), S. 188 ff. Anm., und ebenso das Ende Schleiermachers, s. W. v. Humboldts Briefe an eine Freundin II. S. 259. Treffend sagt darum Schenkel: „Das religiöse Bewußtsein ist unendlich größer als das Weltbewußtsein, wie Gott unendlich größer ist als die Welt, und darum liegt auch in ihm eine Quelle unerschöpflicher Kraft und unversieglichen Trostes" (Christl. Dogmatik, Wiesb. 1858 ff., I, S. 153).

[8] So faßt z. B. auch die reformirte Kirche das Abendmahl als ein Dankgedächtniß, Trostgedächtniß, Liebgedächtniß und steht mit ihm keineswegs auf dem Boden der verständigen Nüchternheit, wie man ihr sinnlos genug vorwirft, sondern gerade auf dem Boden des religiösen Gefühls, das schon bei Zwingli seine volle Würdigung fand.

die Religion eine innere That, eine That des Geistes in uns ist. Soll dieß Letztere nicht bloß eine speculative Phrase sein, hinter welcher sich der sittliche Indifferentismus versteckt und wonach etwa die Genialität an die Stelle der vulgären Tugend zu treten hätte, so kann sie (im christlichen Sinne) auch so verstanden werden, die Religion sei als That des göttlichen Geistes in uns wesentlich Eins mit der Wiedergeburt. Auf die Besserung (Heiligung) unserer Gesinnung und unseres Wandels sehe es doch am Ende auch die Frömmigkeit ab. Hier begegnen sich der Rationalismus und Pietismus in der praktischen Forderung, daß bei der Religion etwas herauskommen müsse, und sie stehen dabei in ihrem vollen Rechte einem müßig speculirenden, phantasirenden Gnosticismus gegenüber, so sehr sie auch in dem, was herauskommen soll, und wie es hervorgebracht werde, verschieden sind. Allein so löblich und nothwendig das Dringen auf das Thun ist, so ist damit doch nicht erwiesen, daß die Religion ein Thun sei, d. h. daß sie aufgehe im Handeln. Dagegen erinnern wir Folgendes:

1. So sehr auch Religion und Sittlichkeit in ihrer Vollendung zusammenfallen, so daß sich wahre Religion nicht denken läßt ohne Sittlichkeit und wahre Sittlichkeit nicht ohne Religion[9], so zeigen doch die einzelnen Entwicklungsstufen des Menschen, im Kleinen wie im Großen, eine merkwürdige Verschiedenheit, so daß oft das eine Moment stark hervor-, das andere auffallend zurücktritt. Es giebt eine aufrichtige Frömmigkeit, die man nur mit Unrecht als Scheinheiligkeit und Heuchelei faßt, und die dennoch im Sittlichen gar viel zu wünschen übrig läßt; es giebt eben recht unartige und noch unerzogene Gotteskinder, die sich aber unter der Zucht Gottes wissen und ihr stille halten. Man denke an David und andere alttestamentliche Charaktere. Ja, man versteht das ganze A. T. nicht ohne diese Voraussetzung[10], und ebensowenig das Mittelalter mit seiner tiefen Gottinnigkeit und seiner grenzenlosen Rohheit! Auch die Reformationszeit und der moderne Pietismus könnten hierzu Beispiele liefern[11]. — Auf der andern Seite giebt es zur

[9] Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche (Wittenb. 1837) S. 27: „Ein vollendetes Sittliches, welches nicht wesentlich auf positive Weise ein Religiöses wäre, giebt es überhaupt gar nicht. In demselben Verhältniß, in welchem das Sittliche noch nicht die Bestimmtheit des Religiösen (die Bestimmtheit des bewußtvollen sich auf Gott Beziehens) an sich trüge, wäre es auch als Sittliches in seiner Entwicklung noch zurück." — Kym, die Weltanschauungen und deren Consequenzen (Zürich 1854) S. 9: „Eine Religion, die nicht überginge in die Moral und durch diese in das Leben, wäre ein Mittelpunkt ohne Umkreis, also eine halbe und dadurch unwahre, unwirkliche Religion. . . . Die Moral, welche sich ablöst von der Religion, schlägt sehr leicht um in Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit, es mangelt ihr das Selbstgericht. Der Glaube ist daher der schöpferische Grund der Liebe."

[10] Alle Einwendungen gegen den sittlichen Charakter der Patriarchen haben in obigem Mißverstand ihren Grund.

[11] Welch ein Contrast zwischen den geistlichen Liedern eines Angelus Silesius (Scheffler) und den leidenschaftlichen polemischen Schriften dieses Mannes! ein Contrast, den man nur dadurch beseitigen zu können meinte, daß man aus der einen Person zwei machen wollte (vgl. Kahlert, Angelus Silesius. Bresl. 1853. Schlußwort). Denselben Contrast finden wir bei dem lutherischen Liederdichter Philipp Nicolai, dessen Lieder ebenso von einer tiefen Frömmigkeit zeugen, wie seine Streitschriften von einer noch keineswegs geläuterten sittlichen Gesinnung (s. Schweizer, prot. Centraldogmen I. S. 584).

Beschämung vieler Frommen eine ehrenwerthe correcte Sittlichkeit, die über die bloße Gesetzlichkeit hinausgewachsen ist, sittliche Selbstachtung und Selbstbeherrschung, die man achten, ja bewundern muß, und der nichts desto weniger die religiöse Weihe, der religiöse Antrieb, die bestimmtere Beziehung auf Gott und das Unendliche fehlt. Dahin gehört nicht allein der Stoicismus der Alten, sondern auch der kategorische Imperativ der Kantischen Moral und — wenigstens zum Theil — die Moral der Gebildeten unserer Zeit. — Obwohl also beide (Moral und Religion) zusammengehören und in ihrer Vollendung zusammentreffen müssen, so lassen sie sich doch begrifflich scheiden und kommen auch im Leben bis auf einen gewissen Grad, d. h. auf ihren unteren Entwicklungsstufen, geschieden vor. Aber schon auf dem Wege zum Ziel der Vollendung wird sich der Fromme, wo er seinen sittlichen Mangel, seine Sünde, gewahr wird, eben dadurch als religiös erweisen, daß er die Sünde als ein an Gott begangenes Unrecht bekennt („ich habe gesündigt in den Himmel und vor dir" Luc. 15, 21) und daher vor Gott sich beugt, vor Gott sich demüthigt und Buße thut, während die von der Religion losgelöste Sittlichkeit eigentlich nichts von Sünde weiß, sondern nur von sittlichem Mangel, und an die Stelle der Buße die „Selbstausbesserung" treten läßt. Sünde und Buße sind ethisch-religiöse Begriffe.

2. Die Sittlichkeit setzt eine Fertigkeit voraus, die auf Uebung beruht und in einer Reihe von sittlichen Handlungen oder Entsagungen (expandirend) sich ausweist. Die Religion dagegen ist ursprüngliche Kraft, ursprüngliches Geistesleben und stellt sich concentrisch dar, auf Einen Punkt zusammengedrängt. Die Religion verhält sich zur Sittlichkeit, wie das Genie zum Talent. Wie es geniale Menschen geben kann, die in Handhabung technischer Fertigkeiten noch höchst unbeholfen sind (man denke an die altdeutsche Malerschule), dabei aber eine reiche Fülle innerer Anschauungen offenbaren, während andere in höchst kunstgerechten Formen nur alltägliche Ideen darstellen (die niederländische Genremalerei), so verhält es sich auch mit dem Sittlichen und Religiösen. Der wahre Meister ist freilich der, dessen Talent dem Genie dienstbar geworden und von ihm durchdrungen ist.

3. Das sittliche Handeln ist bedingt durch die äußern Lebensverhältnisse, und wo diese aufhören, hört auch sein Bereich auf. Ein auf ein Eiland Verschlagener kann von seiner Sittlichkeit keinen weiteren Gebrauch machen, es wäre denn, daß ihm die sittliche Selbstachtung zum Cultus würde, mithin ein Götzendienst ihm die Stelle des Religiösen verträte. Aber in stiller Abgeschiedenheit von der Welt kann das religiöse Leben noch in seiner höchsten Glorie hervortreten[12]. Das Anachoretenthum ist (wie der Quietismus) eine ungesunde Erscheinung; aber es liegt ihm die Wahrheit zu Grunde, daß der religiöse Mensch auch der einsamen Stunden bedarf, die der bloß Sittliche entbehren kann, und es gehört eben eine religiöse Anschauungsweise dazu, solche Erscheinungen nach ihrer idealen Seite zu würdigen (die echte Contemplation).

---

[12] „In der religiösen Thätigkeit ist der Mensch zunächst ganz für sich; er hat lediglich sich selbst darin seinem Gott gegenüber. Er ist darin mit seinem Gott allein. . . . Eben deßhalb ist es aber auch irrig, die Religion an sich schon als ein Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinschaft, oder der Gemeinschaft zu dem Einzelnen zu betrachten." Schenkel, christl. Dogm. I. S. 156.

4. Das sittliche Leben erfordert keinen andern Cultus, als die sittliche That. Auch das religiöse Leben stellt sich in Thaten dar. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Aber es will außerdem noch hervortreten in symbolischer Weise, im Wort, im Bilde; es will sich aussprechen im Gebet, sich ausprägen in der Kunst, sich mittheilen an Andere oder, wo diese es nicht annehmen, an Gott selbst. Die That der Maria Magdalena blieb darum den prosaischen Tischgenossen eine unbegriffene. Wozu der Unrath? So fragt noch immer der verständige Moralismus, wo das religiöse Leben ohne Rücksicht auf Nützlichkeit sich ausspricht; man könnte das Geld den Armen geben u. s. f. — Der Begriff der Kirche wird nicht erschöpft in dem einer bloß sittlichen Gemeinschaft (wie Kant ihn faßte). Eine solche wird entweder nur eine negative Tendenz haben (wie ein Mäßigkeitsverein), oder eine instructive (Sittenschule und Sittenpredigt, deren aber dann der Geförderte nicht mehr bedarf), oder endlich eine praktische nach außen (Wohlthätigkeits- und gemeinnützige Vereine). Der kirchliche Verein aber beruht auf einem ganz anderen Bedürfniß, und es ist eben Mißverstand des Religiösen, wenn man die gottesdienstliche Versammlung nur unter einem der bezeichneten Gesichtspunkte auffaßt. Oder wären Gebet und Sacramente nur Tugendmittel? oder bedürfen ihrer nur die Schwachen? Das Ideal der Kirche ist ja nicht die ecclesia militans, sondern die ecclesia triumphans, die feiernde, über allen Kampf erhabene Gemeinde im Himmel. — Die Religion hat überhaupt nicht nur Gott etwas zu leisten, sondern auch von ihm zu empfangen (Begriff der Gnade), und hat endlich in Gott sich zu freuen, in Gott ihre volle Ruhe und Befriedigung zu finden (Begriff der Seligkeit).

5. Die Sittlichkeit beruht auf dem Moment der Freiheit, der Selbstbestimmung; die Religion auf dem der Abhängigkeit, des Bestimmtwerdens. Beide schließen sich zwar nicht aus, sondern gehören vielmehr nothwendig zusammen (s. u.), aber lassen sich doch auseinanderhalten für die Betrachtung. In jedem einzelnen Menschen kann je nach seiner Stellung und Stimmung bald mehr das Religiöse bald mehr das Sittliche vorwalten; der vollendetste Zustand findet sich freilich da, wo das Religiöse die Verklärung des Sittlichen und das Sittliche die Bewährung des Religiösen ist[13].

III. Also wäre die Religion Sache des Gefühls? Auch dagegen erhebt sich lauter Widerspruch. Am bündigsten hat Baumgarten-Crusius die Einwürfe in den Ausspruch zusammengefaßt: „Das Gefühl wird Niemand zum Grunde der Religion machen, der sich selbst versteht und dem es um ein sicheres und klares Leben zu thun ist"[14]. Wird

[13] „Sind auch Religion und Sittlichkeit zwei edle Knospen eines Stengels, so haben sie doch nichts desto weniger eigene Sprossen und eigene Kronen. Religion nämlich ist nichts Anderes, als der gefühlte Lebenszusammenhang mit Gott, als Gefühl der Abhängigkeit des endlichen Geistes vom unendlichen. Wenn die Blume wie der Mensch fühlen könnte, sie würde ja das Gefühl ihres Zusammenhanges mit ihrer Wurzel nicht verlieren können. Nur abgeleiteter Weise ist Religion die Sache des denkenden und wollenden Geistes; zunächst ist sie das Gefühl des Bezogenseins unseres Lebens auf Gott." Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. Halle 1846. S. 60.

[14] Einl. in das Studium der Dogmatik (Lpz. 1820) S. 64.

[illegible] gelungen, sowohl eine Selbstverständigung über den Begriff [illegible] Gefühls herbeizuführen, als auch zu zeigen, wie eben mit der richtig gefaßten Gefühlstheorie „das klare und sichere Leben“ bestehen könne, so ist die Aufgabe gelöst.

Eine Selbstverständigung thut allerdings noth; denn nicht Alles, was sich für frommes Gefühl ausgiebt, verdient diesen Namen [15]. Vor Allem ist auszuschließen das *sinnliche* (pathologische) *Gefühl*, das Manche zum Unterschiede vom Gefühl die *Empfindung* nennen [16]. Allerdings wäre es gefährlich zu sagen, der Weichste, Reizbarste, sinnlich und gemüthlich Erregbarste sei schon deßhalb der Frömmste. Wer *Gefühl* nicht anders fassen kann, der thut vollkommen wohl daran, die Gefühlsreligion von vorn herein zu perhorresciren und in das Thun zu flüchten. Gegen solche Sentimentalitäts- und Temperamentshelden bleibt *Spaldings* Schrift „über den Werth der religiösen Gefühle“ in ihrem Recht, wenn sie auch gleich, wie so viele Gegner, die wahre Natur des Gefühls verkennt. Daß aber der scharfe Dialektiker *Schleiermacher*, dessen Predigten schon Eiskälte vorgeworfen worden ist, einem *solchen* Gefühl das Wort rede, kann nur behaupten, wer absichtlich mißverstehen *will*. — Aber auch das *ästhetische* Gefühl ist nicht gemeint. So wenig auch eine gewisse Verwandtschaft der Kunst und der Poesie überhaupt mit der Religion geleugnet werden kann, so wäre es doch bedenklich zu behaupten: wem der Sinn für Kunst, oder gar, wem die selbstschaffende Phantasie abgehe, der sei auch für die Religion verdorben; oder umgekehrt: der größte Dichter, Maler oder am Ende gar Schauspieler sei der frömmste Mensch. Sind doch eben die Schöngeister und die Priester des Geniencultus sehr oft den Schmarotzerpflanzen ähnlich, die an die heilige Blüthe der Religion sich ansetzen und ihr den Lebenssaft entziehen [17], während umgekehrt oft bei mangelhaften Kunstformen und einer vernachlässigten ästhetischen Bildung die Fülle des vorhandenen religiösen Lebens jenen Mangel übersehen läßt; wie könnte sonst ein schlecht geformtes Heiligenbild uns anziehen und der oft herzbrechende Kirchengesang einer Dorfgemeinde uns erbauen, ja sogar (anders, als es die Welt mit aller ihrer

[15] Sehr schön sagt *Steffens*: „Mag dieser Ausdruck ‚Gefühl‘ ein unbestimmter, nicht ganz geeigneter sein, dieses Gefühl (Schleiermachers) enthielt mehr; es enthielt ein eigenes Leben, ein eigenes Bewußtsein und bezeichnete den *heiligen Boden in seiner Ursprünglichkeit selber*“. Christliche Religionsphil. I. S. 11.

[16] Der Sprachgebrauch steht hier wohl noch nicht durchgängig fest. Man spricht von religiösen und sinnlichen *Empfindungen*, so gut wie von religiösen und sinnlichen *Gefühlen*. Doch werden wir nicht ganz fehlen, wenn wir Empfindung mehr das durch den äußeren Reiz Hervorgebrachte, Gefühl das in der innersten Tiefe eines Wesens wurzelnde geistige Vermögen nennen; daher auch den Thieren eher Empfindung als Gefühl zuzuschreiben sein wird. Das Empfinden ist mehr der Wahrnehmung zugekehrt und dem einzelnen Gegenstande derselben (so *empfindet* das Auge den eindringenden Lichtstrahl); im Gefühl sind Subject und Object inniger verwachsen (ich *fühle* mich selig).

[17] Die Entartung der Romantik in einem *Zacharias Werner* liefert dazu ein trauriges Beispiel auf der einen, die Verirrungen des nun ausgelebten „jungen Deutschlands“ auf der andern Seite; wie aber die Entfremdung von der Religion der ächten Poesie auch wieder schade, zeigt die Richtung, welche jene jungdeutsche Dichterschule im Rückschlag gegen die überschwengliche Romantik einschlagen zu müssen glaubte.

Kunst vermag) uns innigst rühren? Wir wollen nicht dem Ungeschmack das Wort reden, der sich aus religiösem Eifer wider alles Schöne verschworen zu haben scheint. Eine unästhetische Religion, wie sie der kunstscheue Puritanismus absichtlich hegt, und die jämmerliche Geschmacklosigkeit, welche man oft von Pietisten als Originalität anpreisen hört, sind der Religion gewiß eher hinderlich als förderlich. Aber wer wird sagen wollen, weil ein Zinzendorf mitunter geschmacklos dichtete und ein Abraham a Santa Clara geschmacklos predigte, so fehle es ihnen an religiösem Gefühl? Es fehlt ihnen bei aller Religion an ästhetischem Sinn; ein Beweis, daß beide verschieden sind.

Aber sind denn religiöses und sittliches Gefühl Eins? Allerdings stehen sie sich nahe, berühren und durchdringen sich. Aber wie Sittlichkeit und Religion, so lassen sich für die wissenschaftliche Betrachtung auch sittliches und religiöses Gefühl auseinanderhalten. Das sittliche Gefühl zeigt sich mehr negativ als Takt, positiv als Impuls oder Instinct. Es hat zu seinem Substrate das Thun und Lassen; es treibt an und hält zurück. Das religiöse Gefühl ruht in sich selbst und hat in sich selbst schon seine Befriedigung. Es ist eben schlechthin der heilige Boden unseres Inneren, jenes ἄδυτον der Seele, wo aller Wechsel des Irdischen, zugleich auch aller Gegensatz von Lust und Unlust aufhört, innerhalb dessen das bloß sinnliche Gefühl sich bewegt. Dieses innerste Heiligthum [18], das nur dem in sich Gehenden sich aufschließt und ihn mit jungfräulicher Scham und männlichem Ernste erfüllt, ihn beugt und erhebt, dieser Himmel in der Brust, aus dem uns die Sterne des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung aufgehen im nächtlichen Dunkel, dieser auf den Grund reichende Anker, auf dem Alles ruht und ruhen muß, wenn es nicht untergehen soll im Strome der fluthenden Zeit — das ist das religiöse Gefühl.

---

[18] „Der innere Lebensgrund, das Ich, in welchem die Unterschiede in individueller Einfachheit und concreter Unterschiedslosigkeit zusammengefaßt sind, ist als der Grund und Boden der Religion anzusehen". Deinhardt, Beiträge zur rel. Erkenntniß. Hamb. 1844. S. 5. — „Die Religion ist und bleibt ein Unmittelbares, ein dem Menschen so Naheliegendes, als die Eindrücke, welche die äußere Welt auf das sinnliche Fühlen des Menschen macht. Erklärt man darum die Religion als Abhängigkeitsgefühl, so liegt darin etwas sehr Wahres, vorausgesetzt, daß man an ein geistiges Fühlen denkt; denn von sinnlichen Eindrücken kann in Dingen, die den Geist angehen, nicht die Rede sein." Fritze, Ideen zu einer Umgestaltung der evang. Kirche. Magdeb. 1844. S. 2. Wir mögen es uns wohl gefallen lassen, daß man (in populärer Sprache) dem Ausdrucke Gefühl den Ausdruck Herz substituirt, der biblisch gerechtfertigt ist und die intellectuelle wie die sittliche Seite schon mit einschließt (לֵב); „denn allerdings beruht die Sicherheit, mit welcher die ächte Bildung des Lebens Worte wie Herz in ihrer höhern Bedeutung auch nach aller Theilung der Wissenschaften festhält, auf der Voraussetzung, daß, wie dem Organismus des sichtbaren Leibes der des thierischen Lebens, so auch diesem wiederum der des menschlichen Wesens entspricht, oder daß die anatomische und physiologische Organisation den geistigen Formen der Menschenseele wenigstens in diesem Leben entsprechen, für diese und in ihr gebildet sind und sie so selbst da noch im Schattenbilde darstellen, wo der Geist selbst fehlt. Von hier aus wird dann der gebildete Mann, von dem wir eine Erläuterung des Begriffs Herz uns erbitten, dasselbe als das Centrum oder den Puls oder lieber noch als die eigentliche Quelle unseres ganzen inneren Lebens uns bezeichnen." Steffensen, das menschliche Herz und die Pilosophie (Gelzers Monatsbl. Nov. 1854. S. 289).

Wir bezeichnen es näher als Gefühl der Abhängigkeit und zwar der Abhängigkeit von Gott, dem Unendlichen. Auch hiergegen neue Instanzen! „Auch die Hunde“, heißt es, „haben Abhängigkeitsgefühl“. In der That ein cynischer Einwurf, der durch Matth. 7, 6 und 15, 21—28 am schönsten beseitigt wird. Vgl. Jesaias 1, 3 und Athenag. legat. pro Christ. p. 16 (ed. Oxon.)[19]. Man denkt bei Abhängigkeit gleich an Servilität und vergißt das Wort des Herrn Joh. 8, 32; vergl. auch das Wort des Jansenius: Dei servitus vera libertas! Allerdings unterscheiden auch wir in dem religiösen Gefühl ein doppeltes: ein niederschlagendes (beugendes) und ein erhebendes (aufrichtendes). Aber beide sind in ihrer tieferen Wurzel Eins. Auch das Gefühl der Freiheit, der Gemeinschaft mit Gott muß uns erst gegeben werden, und wenn Paulus sagt: „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig macht,“ so ist dieß so gut aus dem Gefühl der Abhängigkeit heraus geredet, als wenn es heißt: „Ohne mich könnet ihr nichts thun“[20]. Abhängigkeit ist so viel als Bedingtsein und Bestimmtsein durch ein Anderes. Das zeigt sich schon in menschlichen Verhältnissen. Wer ist abhängiger von einem Anderen, als der, dessen Leben mit dem Leben des Anderen so verwurzelt ist, daß er in Wahrheit sagen darf: ohne dich kann ich nicht leben! In dieser Weise ist der religiöse Mensch abhängig von Gott, insofern er ohne Gott nicht sein kann, sein Leben bedingt und bestimmt ist und sich bedingt und bestimmt weiß durch Gott. Wie durch dieses Abhängigkeitsgefühl die Freiheit gehemmt oder gar negirt werde, ist nicht abzusehen. Vielmehr ist solche Abhängigkeit die höchste Freiheit.

Haben wir nun auf analytischem Wege das religiöse Gefühl ausgeschieden, um es für die wissenschaftliche Betrachtung in reiner, unver-

---

[19] Treffend sagt übrigens Deinhardt (a. a. O. S. 9): „In dem Bewußtsein unserer Schranke und Nichtigkeit liegt die Genesis der Religion. Nicht die Schranke als solche führt zur Religion, sonst müßten auch die Thiere Religion haben; sondern in dem Bewußtsein der Schranke liegt zugleich das Bewußtsein des Unendlichen und die Bestimmung zum Unendlichen“.

[20] Mit Recht sagt daher Kähler (Sittenl. 324): „Abhängigkeit und Gemeinschaft in Beziehung auf das Absolute oder Gott stehen in ganz gleichem Verhältniß; sie sind unzertrennlich. — Auf was gründet sich die Gemeinschaft wieder anders als auf Abhängigkeit? Er beruft uns zur Gemeinschaft, wir nicht ihn; und erst durch das Gefühl dieser Abhängigkeit gelangen wir zu dem der Gemeinschaft; durch Gottesfurcht zur Gottseligkeit.“ Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre S. 18: „Religiös ist an dem freien Bewußtsein nichts als das Bewußtsein, frei durch Gott und in Gott, d. h. abhängig von ihm zu sein.“ Gleichwohl sucht Kähler den Begriff der Abhängigkeit zu limitiren. Daß bei Schleiermacher das Abhängigkeitsgefühl mit pantheistischen Voraussetzungen zusammenhängt, mag sein; dann aber ist nur seine Weise, das Abhängigkeitsgefühl zu deduciren, und nicht dieses selbst von der Kritik in Anspruch zu nehmen. Daß dem Abhängigkeitsgefühl „der sittliche Gehalt fehle“ (Schenkel, in Herzogs R.-E. 1. Aufl. I, 64), können wir auch nicht zugeben. Was ist der Gehorsam, die Quelle der religiösen Sittlichkeit, Anderes, als das sich sittlich bethätigende Gefühl der Abhängigkeit? Ebenso das Opfer? die sich hingebende Liebe? die sittliche Selbstbeschränkung? die Demuth? — Wenn Biedermann (Dogmatik 1. Aufl. S. 32 f.) bemerkt, „Freiheit in Gott“ d. h. in einer „unendlichen Abhängigkeit“ habe zum nothwendigen Correlat „Freiheit von endlicher Abhängigkeit“, d. i. „von der Welt als Welt“, so drückt er dasselbe in speculativen Termini aus, was wir einfach als Erfahrungssatz ausgesprochen haben.

mischter Gestalt zu gewinnen, so liegt uns nun ob, auf dem Wege der Synthesis (der Reconstruction) es wieder mit den Seelenthätigkeiten in Verbindung zu setzen, an welchen und durch welche es zur Erscheinung kommt. Nicht allein deßhalb findet nämlich die Gefühlstheorie Widerspruch, weil die Gegner unter Gefühl etwas Anderes verstehen, als gemeint ist, sondern auch deßhalb, weil sie aus dem Satze, die Religion sei Sache des Gefühls, die grundfalsche Folgerung sich erlauben, als habe es lediglich beim Gefühl sein Bewenden und als seien die Erkenntniß und das Handeln ausgeschlossen vom religiösen Gebiete, weil wir beide nicht zum unmittelbaren Sitze und Organe der Frömmigkeit machen. Dann wäre freilich weder ein „klares" noch ein „sicheres" Leben möglich, wenn die Religion so auf das Gefühl beschränkt bliebe, daß sie nie aus dem Heiligthum herauszutreten wagte, weder ans Licht der Erkenntniß, noch an die frische Luft eines bewegten Lebens. Aber wie in den Keim der Trieb zu seiner Entfaltung gelegt ist, so liegt auch in dem gesunden religiösen Gefühl von selbst das Streben nach Klarheit auf der einen, nach Stätigkeit, Festigkeit und Gediegenheit auf der anderen Seite. Das Kind in der Krippe wächst heran und wird zum Licht und Heil der Welt. „Aus dem Gefühle", sagt Kähler treffend[21], „geht die bestimmtere Thätigkeit hervor, welche Wurzeln treibend Denken, Knospen treibend Begehren genannt wird." Es setzt sich mit dem Erkennen in Verbindung und gelangt eben dadurch zur Klarheit; es verbindet sich mit der Willenskraft und erhält dadurch die Stätigkeit und Festigkeit. Die im religiösen Gefühle wurzelnde, von ihm getragene Erkenntniß ist der religiöse Glaube, der selbst wieder einer weiteren erkenntnißmäßigen Ausbildung fähig ist und, indem er bis zur Blüthe der religiösen Speculation (ächten Gnosis) sich aufschließt, dem Schauen entgegenreift, obschon dasselbe immer ein bedingtes bleibt. Die im religiösen Gefühl wurzelnde sittliche Kraft manifestirt sich (analog dem Glauben) in der Form des Gewissens[22] und bildet sich aus zur sittlichen Gesinnung, zur Festigkeit religiös sittlicher Grundsätze, und bringt es am Ende zu jener Sicherheit des Handelns, jener sittlichen Virtuosität, welche die Blüthe der ächten Freiheit ist.

Das religiöse Gefühl soll ein bewußtes werden. Dem religiösen Gefühl entsprechen religiöse Vorstellungen, und hier kommt allerdings zuerst die Phantasie zu Hülfe, indem sie die Vorstellungen in Bilder kleidet. „Sie ist die Bildnerin, die den himmlischen Stoff in irdische Gefäße faßt"[23]. Der Verstand tritt hinzu, und im Dienste der Phantasie ordnet und verknüpft er erst die bildlichen Vorstellungen zu einem Ganzen. So entsteht ein noch auf dem Boden der kindlichen

---

[21] Christl. Sittenl. S. 195. Vgl. auch Dav. Schulz, die christl. Lehre vom Glauben S. 112: „Ist der Mensch einmal zum Selbstbewußtsein erwacht, so kann er gar nicht umhin, die anfangs vielleicht unwillkürlichen, gleichsam passiven Regungen seines Gefühls zu betrachten, mit freier Thätigkeit zu größerer Deutlichkeit und somit zur Ueberzeugung zu erheben."

[22] Das Gewissen als solches zum ursprünglichen Sitz und Organ der Religion zu machen, können wir uns auch nach dem, was Schenkel Beachtenswerthes darüber gesagt hat, nicht entschließen, so sehr wir auch die Bedeutung des Gewissens als des sittlichen Factors innerhalb der religiösen Sphäre anerkennen.

[23] Ullmann, theol. Aphorismen. Stud u. Krit. 1844. S. 430.

Unbefangenheit sich erbauendes System (Mythologie und mythologisirende, bald rohere, bald feinere Symbolik), und je mehr in einem solchen System die logische Consequenz das Uebergewicht erhält über die Frische und Lebendigkeit der ursprünglichen poetischen Anschauung, desto weniger kann es die Vernunft, die nach höherer Uebereinstimmung strebt, befriedigen. Es bleibt die Schale, die dürre Knochensubstanz, aus welcher das Leben entflohen ist. Der Verstand verhält sich aber nicht nur logisch ordnend und verknüpfend in Beziehung auf die religiösen Vorstellungen; er leitet auch bald im Dienste der das Ideale in den Dingen erstrebenden Vernunft den kritischen Proceß ein, dessen Aufgabe ist, die Idee vom Bilde, den ewigen vernünftigen Kern von der sinnlich gefärbten und mit endlichen Substanzen versetzten Schale zu trennen. Wie er anfangs positiv auftrat, so tritt er jetzt negativ auf. Dabei aber begegnet ihm leicht, daß er Bild und Gedanken, Form und Gehalt, Schale und Kern gewaltsam auseinanderreißt und im Streben nach Aufklärung das Tiefe verflacht und das nicht zu zersetzende Geheimniß des Lebens in eine nüchterne und blasse Abstraction verflüchtigt. Erst die Vernunft ist es, die vermöge ihres idealen Wesens durch die endliche Form hindurch das im Gefühl Gegebene als ein Ewiges erkennt und das durch den Verstand Getrennte durch ein höheres Band wieder verknüpft und einigt. Konnten wir auch die Vernunft nicht als Quelle der Religion bezeichnen, so ist sie doch der reine Spiegel (Reflex) dessen, was ursprünglich im Gefühl sich ankündigt; sie ist es, die den von ihm ausgehenden Lichtstrahl auffängt und zurückgiebt. Sie schafft das religiöse Leben nicht von sich aus, aber sie überwacht es, wie sie alle Triebe und Gefühle überwachen soll, sie drückt ihm den Geistesstempel auf. So reden wir nicht von einer Vernunftreligion, so wenig wie von einer Vernunftpoesie und einem Vernunftstaat; aber wir verlangen eine vernünftige Religion, wie wir eine vernünftige Poesie und einen vernünftigen Staat verlangen. Die wahre Vernunft kann dem religiösen Gefühl nicht widersprechen, vielmehr gelangt dieses eben durch sie zum Bewußtsein (die πίστις erschließt sich zur γνῶσις). Vom Gefühl getragen ist dann das religiöse Wissen nicht ein bloßes todtes Wissen, sondern lebendige Erkenntniß. Nun könnte man zwar zugeben, daß das Gefühl die ursprünglichste Form der Religion und daß im Gefühl ihr frühester Sitz sei; aber man könnte weiter sagen, das sei eben die schlechteste Form, und die Religion habe nichts Eiligeres zu thun, als ihren Sitz aus dem Gefühl in die Vernunft, aus dem unteren Stockwerk des Herzens in das obere des Kopfes zu verlegen. So steht es jedoch nicht[24]. Vielmehr ist hier auf den Doppelsinn des Wortes „Gefühl" aufmerksam zu machen. Auch das Gefühl schließt allerdings eine vorläufige Erkenntniß in sich; es giebt einen

---

[24] Schon Rousseau hat gesagt: Quand on commence à penser, on cesse de sentir. Dagegen bemerkt Passavant (an Diepenbrock) mit Recht: „Dieser Satz ist deßhalb falsch, weil nur eine gewisse Art von Gefühlen durch den Gedanken aufgehoben wird. Ein höheres Gefühl begleitet aber in immer höherer Steigerung und Veredlung den reinen Gedanken und den reinen Willen. So verwandelt sich dem Musikkenner das Gefühl der Freude, das auch der Nichtkenner hat, in ein höheres intelligentes Gefühl, wenn er die Harmonie eines großen Tonwerkes überschaut. So verwandelt sich das unbestimmte Gefühl der

geistigen, wie einen physischen Tastsinn. Dieser trifft oft instinctartig das Rechte, und zwar auch im Sittlichen und Religiösen. Bei diesem Fühlen und Tasten (ψηλαφᾶν) darf es nun allerdings nicht bleiben (Apostelgesch. 17, 27), sondern wer nur fühlt in religiösen Dingen, der ist „blind und tappt mit der Hand“ da, wo er das Auge des Geistes brauchen sollte. Es muß sonach die bloß anticipirende Gefühlserkenntniß der klaren Einsicht weichen. Anders verhält es sich mit dem Gefühl als Gefühl (Gefühl der Liebe, des Dankes, der Anbetung u. s. w.). Dieses Gefühl kann sich nicht in Vernunft auflösen, so wenig wie sich eine Musik in die Partitur auflöst oder zu einem Gebäude versteinert (wennschon man die Architektonik eine gefrorene Musik genannt hat). Die Vernunft liebt, dankt, betet nicht, so wenig als sie ißt und trinkt. Aber Liebe, Dank, Gebet lassen sich vor der Vernunft so gut wie Essen und Trinken als höchst vernünftige Dinge rechtfertigen. Das religiöse Gefühl ist die Wurzel des religiösen Lebens. Man verhilft aber dem Baum nicht damit zur Blüthenkrone, daß man die Wurzel absägt oder verdorren läßt. Je gesunder die Wurzel bleibt, desto frischer werden die Blätter grünen, desto schöner wird die Krone sich entfalten; denn „sowie das Gefühl Anfangs- und Quellpunkt alles geistigen Lebens im Menschen ist, so ist es auch das Ziel der Vollkommenheit für die Geistesbildung“[25].

Das religiöse Gefühl soll ein festes und bleibendes werden. Wie es sich zur klaren Ueberzeugung ausbildet, so zur bleibenden Gesinnung. Hier leistet nun, was die Vernunft in theoretischer, das Gewissen in praktischer Hinsicht. (Vernunft und Gewissen sind Correlate; sie bilden, zusammen mit dem Gefühl, das Höhere im Menschen, das ihn vom Thier unterscheidet.) Wie das religiöse Gefühl durch die Vernunft erleuchtet wird, so wird es durch das Gewissen befestigt und sittlich gekräftigt. Wie sich auf dem theoretischen Gebiete der Verstand zur Vernunft verhält, so auf dem praktischen Gebiete das Gesetz zum Gewissen. Wie sich dort die bloß verständig (logisch) geordnete und verknüpfte Erkenntniß zum todten Dogma verhärten kann, so kann auch das äußere Sittengebot zur todten Satzung werden; denn der Buchstabe des Gesetzes tödtet und nur der Geist macht lebendig. Ein durch die Vernunft erleuchtetes Gewissen (wir reden hier noch allgemein ohne Rücksicht auf positive Offenbarung, vom Standpunkte der Psychologie aus) wird das sein, worin das religiöse Gefühl sich praktisch bewährt und bezeugt. Aber auch hier geht das Gefühl nicht im Gewissen auf, so wenig wie es (theoretisch) in der Vernunft aufgeht. Schon was wir das gute Gewissen nennen, das uns getrost sein läßt vor Gott und selig in ihm, deutet auf ein Wurzeln des Gewissens im Gefühl. Das mochten auch die alten Mystiker unter der „Synteresis“ verstehen. Aber eben das innige Liebesleben einer Gemeinschaft mit

---

Unermeßlichkeit beim Anblick des gestirnten Himmels bei dem Sternkundigen, der nicht bloß an die Größe der Massen und der Entfernungen, sondern auch an die Gesetze, welche jene fernsten Welten wie das fallende Staubkorn beherrschen, denkt, in ein intelligentes Gefühl der Bewunderung; das Gefühl, daß er einen Gedanken Gottes in der Natur erkennt.“ (Briefe von J. M. Sailer, M. Diepenbrock und J. K. Passavant. Frankf. 1860. S. 100 f.)

[25] de Wette, Vorl. über Rel. S. 73.

Gott, welches das höchste Ziel aller Religion ist, das *selige Leben*, das als ein auf Ewigkeit angelegtes schon in den irdischen, zeitlichen Formen des Cultus in ahnungsreicher Symbolik sich ausspricht als „Freude in Gott", ist doch wahrlich nicht reine *Gewissenssache*. Im Gegentheil, wo sich der Cultus als Gewissenssache geltend machen wollte, würde er in Werkheiligkeit ausarten; er ist durchaus Kundgebung des *Gefühls*, hierin verwandt dem Wesen der Kunst. Wenn daher gegen die Schleiermacher'sche Gefühlstheorie bemerkt worden ist, sie sei einseitig ästhetisch, so darf doch auch das *ästhetische Element* in der Religion nicht auf Null reducirt werden, und das würde geschehen, wenn wir die Religion lediglich in das Gewissen setzten. Wohl mögen religiöse Impulse (z. B. der Trieb zum Gebet) unter Umständen vom *Gewissen* ausgehen; aber das wird doch nur dann geschehen, wenn das religiöse Gefühl träge und dumpf geworden ist und somit eines Stachels bedarf. Wo aber das religiöse Gefühl ein normales ist, da strömt es, ohne sich erst vom Gewissen mahnen zu lassen, in Dank, Lob u. s. w. über. So verhält es sich auch mit der Liebe. Das Gewissen kann zu den Werken der Liebe mahnen, aber eine vom Gewissen gebotene Liebe gilt uns noch nicht als die höchste und rechte Liebe, die da liebt, weil sie nicht anders kann, weil sie lieben muß. Das Gewissen als solches liebt, dankt, betet und lobsingt nicht, kann aber eben deßhalb so wenig wie die Vernunft, die solches auch nicht thut, das *Organ der Religion* sein.

Wir fassen das bisher erörterte folgendermaßen zusammen:

So wenig die Religion in erster Linie oder gar ausschließlich Sache des *Wissens* oder Sache des *Thuns* ist, so gewiß sie vielmehr ihren Sitz im Mittelpunkt des geistig-sittlichen Menschen, im *Herzen*, hat[26] (denn dieß ist der biblisch-populäre Ausdruck für das, was wir bis dahin *Gefühl* genannt haben, oder was Andere *Gemüth* nennen), eben

---

[26] Daß die Religion im *Herzen* ihren Sitz habe, ist durchaus schriftgemäß (vgl. Prov. 23, 26. Josua 24, 23. 1 Sam. 7, 3. 12, 20. Ezech. 11, 19. 36, 26. Matth. 5, 8. Phil. 4, 7. Col. 3, 15. Hebr. 13, 9 und viele andere Stellen). Dagegen könnte freilich ein neuer Einwand und zwar vom biblischen Standpunkt aus geltend gemacht werden, nämlich daß das Herz in der Schrift auch als Sitz des Bösen, ja der Gottlosigkeit bezeichnet werde: 1 Mos. 6, 5; 8, 21. Jerem. 17, 9. Ps. 14, 1; 53, 2. Matth. 15, 19. Allein auch diese Stellen sprechen vielmehr *dafür*, daß das Herz das Centralorgan des Menschen sei, der Herd, auf dem ein reines wie ein unreines Feuer brennen, der *Boden*, in dem guter und böser Same aufgehen kann; vgl. Luc. 6, 45. Wir sagen daher auch nicht, das Herz sei die *Quelle* der Religion; der Mensch könne sich eine Religion schaffen nach seines *Herzens* Lust. *Die Quelle liegt in Gott*; aber Gott wendet sich mit seinen Offenbarungen an das *Herz* als das empfängliche *Organ* der Religion. Im *Herzen* schlägt das Wort Gottes Wurzel; vom *Herzen* geht die Wiedergeburt aus und im *Herzen* wohnt der Friede Gottes als gutes Gewissen. — Daß aber *Herz* und *Gewissen* nicht identisch sind, daß man nicht ohne Weiteres das eine Wort dem anderen substituiren kann, beweist der Sprachgebrauch, wonach wir z. B. ein *weites* Herz haben sollen, aber niemals ein *weites* Gewissen! Wir schließen uns daher an Julius *Köstlin* an, wenn er sagt: „Das Gewissen ist gemäß dem Sprachgebrauch nur Organ für das Innewerden von Anforderungen als solchen u. s. w. Das Innewerden der Gnadeneindrücke an sich aber und so vollends das im ächt religiösen, christlichen Leben immer voller eintretende und immer inniger mit Gott verbindende *Gefühl* der Beseligung kann ihm nicht zugewiesen, *das Gewissen also doch nicht kurzweg als das religiöse Organ bezeichnet werden*."

so gewiß muß sich diese Herzensreligion durch den geistigen Proceß des vernünftigen Denkens (Reflexion) zur lebendigen Erkenntniß ausläutern und durch den sittlichen Proceß, den das Gewissen einleitet und vollzieht, zur festen Gesinnung ausreifen und in der That sich bewähren.

Und so können wir denn mit Recht sagen, daß die Religion Sache des ganzen inwendigen Menschen sei, daß aber ihr Schwerpunkt im Gefühl der Abhängigkeit liege. „Die Religion, wo sie gesund ist", sagt ein trefflicher Theologe[27], „übt ihre Macht über alle Momente und Zustände des Lebens aus. Sie ist, wo sie zu ihrem Rechte gekommen, das Herz, der stille Pulsschlag des ganzen Daseins. Da ist nichts so gering, was von ihr nicht geweiht und verklärt werden, nichts so aufstrebend und hochfliegend, was von ihr nicht das rechte Maß erhalten könnte; da sind es nicht bloß die Zustände der geistigen Erregung und Erhebung, sondern auch die der Niedergeschlagenheit und des tiefsten Schmerzes, in welche das Bewußtsein Gottes beruhigend, Frieden bringend und heiligend eintritt." —

Mit unserem Ergebniß, daß die Religion Sache des Gefühls und das religiöse Gefühl seiner Art nach Gefühl der Abhängigkeit von Gott, dem Unendlichen, ist, wollen allerdings neuere Religionsforscher sich nicht mehr ganz begnügen. So wird z. B. von manchen gefordert, daß man das religiöse Gefühl nur in seinem Zusammenhang mit einer religiösen Gemeinschaft, nicht als Besitz des isolirten Menschen betrachte (vgl. im Fortgang unserer eigenen Entwicklung § 14), daß man weiter das Streben nach einem höchsten Gut als die Springfeder der Religion und die Ueberzeugung von einer höheren Macht oder von Mächten, mit deren Hilfe es erlangt werden könne, als den religiösen Grundgedanken erkenne, daß endlich durch die Hervorhebung jenes Zusammenhangs mit dem Suchen eines höchsten Gutes auch das religiöse Fühlen, Vorstellen und Wollen deutlicher bestimmt werde. — Es mag sein, daß sich auf diese Weise ein noch klareres Verständniß davon, was die Religion dem Menschen sein will und sein soll, gewinnen läßt; hiedurch wird aber das, was uns das Wichtigste ist, daß die Religion eine Sache des Herzens und daß das Gefühl in grundlegender Weise bei ihr betheiligt sein muß, keineswegs beseitigt, vielmehr bestätigt: stellt sich doch auch so die Seligkeit als das belebende Interesse der Religion und auch das religiöse Vorstellen und Thun als geleitet von der Frage nach unserer Seligkeit dar. Bleibt aber dies bestehen, so ist auch die Basis, auf welcher unsere Ansichten über Theologie, kirchliches Amt und theologisches Studium sich nun erheben müssen, unverrückt.

§ 13. Consequenzen für die Aufgabe des Religionslehrers.

Die Aufgabe des Religionslehrers ist demnach eine dreifache: 1. das religiöse Gefühl selbst zu wecken und zu beleben, 2. dasselbe durch Bildung des Verstandes und vernünftige Leitung der Erkenntniß

---

[27] Ullmann, über den Cultus des Genius S. 52.

zum klaren Bewußtsein, und 3. durch sittliche Einwirkung auf das Gewissen und den Willen zur bleibenden Gesinnung heranzubilden; doch liegen diese drei Seiten der *einen* Aufgabe nicht auseinander, sondern die Lösung der einen ist wesentlich bedingt durch die der anderen.

Weder ein bloßes Eindringen und Einstürmen auf das Gefühl noch eine trockene Verstandesübung, noch ein bloßes Eintreiben moralischer Maximen reicht hier aus. Der Religionslehrer hat von vorn herein den ganzen Menschen in's Auge zu fassen. Er hat zu erbauen, zu erwecken, zu lehren, zu leiten, zu strafen, zu ermahnen. Wie indessen die einzelnen Seiten dieser Thätigkeit bestimmter auf dem christlich-kirchlichen Boden heraustreten, wird später gezeigt werden.

§ 14. Die religiöse Gemeinschaft. Das Christenthum.

Indem nun aber die Religion nicht bloß Sache des *Einzelnen*, sondern der *Gemeinschaft* ist, aus der dem Einzelnen erst sein religiöses Leben erwächst, in der es erstarkt und auf die es wieder zurückwirkt, kann auch das Wesen derselben nicht einzig auf psychologischem Wege erledigt, sondern muß auf *historischer Basis* begründet werden, und der Lehrer, der auf feste und nachhaltige Weise auf die religiöse Bildung Anderer wirken will, muß sonach nicht nur im Allgemeinen von religiösem Leben durchdrungen sein, sondern er muß selbst einer *religiösen Gemeinschaft* angehören und sich als ein lebendiges Glied in ihr bewegen.

Der Philanthropismus (so z. B. Rousseau in seinem „Emil") träumte von einer rein subjectiven Religion und einer Erziehung zu ihr. Das ist jedoch ein bloßes Gedankenbild, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht und dem alle tieferen Wurzeln abgehen. So bestimmt wir die Religion auf das Gefühl zurückgeführt haben, so wenig wollten wir damit sagen, daß einem Jeden sein *subjectives Gefühl* genügen soll, und daß er sich seine eigene Religion machen könne nach seines Herzens Lust oder Unlust. Wohl ist die Religion ein subjectiv-individuelles Leben, aber sie ist zugleich insofern eine natürliche, als der Mensch seiner Natur nach zu ihr bestimmt ist. Sie ist also für ihn etwas Wesentliches, nicht etwas Zufälliges. Darum soll auch, was *Einen* belebt, *Alle* beleben. Die Religion ist eine gemeinsame Angelegenheit der Menschheit (Pred. 12, 13). Das subjective religiöse Gefühl muß sich zum Gemeingefühl erweitern. Aber schon zu seinem Werden und Wachsen bedarf das religiöse Gefühl der Anregung; denn nur bei den Wenigsten ist es so mächtig, daß es sich als ein ursprüngliches

kundgiebt[1]. Die, bei denen dieß der Fall ist, sind (menschlich gesprochen) die religiösen Genies, vergleichbar den schöpferischen, productiven Gemüthern auf dem Gebiete der Kunst, religiös gefaßt: die von Gott Begnadigten, von Gott Begeisterten. Diese „Auserwählten" werden dann Religionsstifter, und um sie schaart sich eine Gemeinde von Gläubigen. Freilich kann auch ein falsches, irregeleitetes Gefühl mit solcher Energie sich hervorthun (falsche Propheten), daß es ihm gelingt, eine Gemeinschaft zu stiften: deßhalb ist es eben nicht gleichgültig, welcher Gemeinschaft Einer angehört. Der wird natürlich der ächte, ja der einzig berechtigte Religionsstifter sein, in welchem das religiöse Gefühl (Bewußtsein) in absoluter Reinheit und Stärke und in geistiger Harmonie mit allen übrigen Seelenkräften vorhanden, in welchem das Gottesbewußtsein und das Selbstbewußtsein so Eins sind, daß jede Hemmung beseitigt ist. Daß dieser Eine wirklich gelebt und daß die Religion, die er gestiftet hat, nicht nur neben und über anderen, sondern, genau genommen, die Religion schlechthin ist[2], und daß somit nur in ihm das Heil zu finden ist, das der Einzelne vergebens in sich (als isolirtem Wesen) oder bei Anderen (gleichfalls beschränkten religiösen Naturen) sucht, ist eine Voraussetzung, die wir einstweilen machen müssen, wenn wir unsere Schritte weiter setzen wollen in die christliche Theologie, in deren Organismus sich später noch ein besonderer Ort (in der Apologetik) zeigen wird, diese einstweilige Voraussetzung zu begründen.

Die Kirche und die Theologie.[1]

§ 15. Nothwendigkeit des theologischen Studiums.

Der christliche Religionslehrer gehört der christlichen Kirche an oder der in die Sichtbarkeit heraustretenden Religionsgemeinschaft der Bekenner Jesu Christi, und auf diese hat sich seine religiöse Lehr=

[1] Dieß muß besonders geltend gemacht werden gegen den auf Mißverstand beruhenden Einwurf, daß die Religion des Gefühls alle Objectivität ausschließe; vgl. dagegen Schleiermacher, Glaubensl. I, § 10. 27. So wird ja auch das Gefühl des Schönen erst geweckt durch die Betrachtung wirklicher Kunstwerke, das Gefühl für Recht durch das Studium positiver Gesetze u. s. f. Das Positive darf nur nicht als ein rein Aeußeres gefaßt werden, sondern was an Andere von außen kommt, hat innerlich gelebt in denen, von welchen es kommt. „Die Geburtsstätte der (positiven) Bestimmungen sind selbstbewußte, in der Wahrheit lebendige Individuen gewesen, und diese Bestimmungen sind auch jetzt nur in so weit wirkliche Religion, als sie in bestimmten Subjecten existiren und sich in ihnen neu erzeugen und fortbilden." Deinhardt a. a. O. S. 5.

[2] Alles, was wir von der Religion als solcher ausgesagt haben, verwirklicht sich in vollem Maße nur im Christenthum. Gott war in Christo und sein Leben ging auf im Leben Gottes. Diese psychologisch=historische Thatsache ist die Wurzel des ganzen Baumes. In keiner positiven Religion ist das religiöse Gefühl als Grundgefühl ein so inniges, lebenskräftiges, wie hier; aber in keiner ist auch diese Klarheit der Erkenntniß und diese freie Bestimmung des Willens.

[1] H. Schultz, die Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche und die Aufgabe der Theologie derselben („Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart". Sechs Reden). Frankfurt 1869. Weitere Litteratur s. Theil I, Anhang. A.

thätigkeit zu beziehn. Um sich aber zu einer solchen Lehrthätigkeit zu befähigen, wird er vor Allem die historische Thatsache des Christenthums (des Reiches Gottes) nicht als eine zufällige, sondern als eine nothwendige, von Gott geordnete zu begreifen, Ursprung und Bedeutung derselben in ihrem ganzen Umfange zu erkennen und sich alle die Kenntnisse und Fähigkeiten anzueignen haben, die durch die geschichtliche Entwickelung der Kirche und durch ihren gegenwärtigen Zustand nothwendig geworden sind. Diese mehr gelehrte Kunde von einer positiven Religion macht das theologische Studium im engeren Sinne aus.

Jede positive, geschichtlich vermittelte Religion verlangt positive Kenntnisse. Von der Nothwendigkeit einer geschichtlichen Vermittelung muß sich der Theologe daher gleich beim Antritt seines Studiums überzeugen, um die Nothwendigkeit seines Studiums richtig zu verstehen. Sonst läuft er Gefahr, verleitet von einem falschen Idealismus, Wesentliches zu übersehen oder, von bloßem Mechanismus getrieben, Studien mitzumachen, von deren Bedeutung für die Religion er sich keine Rechenschaft zu geben weiß. Wir denken uns einerseits ein für Religion begeistertes Gemüth, hineingestellt in die theologische Schule, umgeben von kritischen, historischen, philologischen Apparaten, die der Eintretende nun als die Quellen ansehen soll, aus denen die theologische Weisheit zu schöpfen ist. Billig kann ein solches Gemüth durch die Masse dieses scheinbar todten und unfruchtbaren Stoffes abgeschreckt werden. Anziehender und lohnender möchte es ja erscheinen, rein aus der Tiefe des Menschengemüths zu schöpfen und in kräftigen Zügen zu trinken aus dem, was uns Natur, Kunst und wohl auch die Geschichte (aber doch mehr in ihrem großen Entwicklungsgange) darbieten, als sich mühsam mit Grammatik zu quälen und über der Auslegung von Buchstaben, die oft nur eine sehr entfernte Beziehung zum religiösen Leben und dem Worte Gottes haben, den größten Theil der Studienzeit zu versitzen[1]. Wir können uns über die Frage: Cui bono? nur freuen, und die Encyklopädie soll eben darauf eine Antwort geben. — Es giebt anderseits allerdings auch eine lobenswerthe Selbstverleugnung, die, ohne nach dem Nutzen zu fragen, das studiert, was die Erfahrenen anrathen, in der Ueberzeugung, daß ihr später ein Licht darüber aufgehen werde. Aber diese Bescheidenheit, die nur bei Wenigen gefunden wird, ist sehr verschieden von der Gleichgültigkeit und Dumpfheit, wonach Viele sich mehr treiben lassen von den Studien, als daß sie diese treiben. Weil man einmal Exegese, Kirchengeschichte u. s. w. zu hören

[1] „Das Pergament — ist das der heil'ge Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt."
Goethe (Faust I).

bekommt, so hören auch sie diese Fächer; sie würden aber eben so gut jedes andere Fach hören, ohne im Geringsten darüber beunruhigt zu werden. Auch aus solcher Dumpfheit soll die Encyklopädie befreien.

§ 16. Wissenschaftliche Gestalt der Theologie.

Je vollkommener und geistiger der Lehrgehalt einer positiven Religion ist, desto mehr wird auch die Theologie, welche dieser Religion sich anbildet, eine wissenschaftliche Gestalt annehmen. Am höchsten steht in dieser Beziehung die christlich-protestantische Theologie[1].

So lange sich eine Religion bloß auf Ueberlieferung von Sagen und Mythen und auf Ausübung symbolischer Gebräuche beschränkt, so lange geht die Priesterweisheit nahe zusammen (Schamanenkünste). Schon höher steht in wissenschaftlicher Hinsicht eine Theologie da, wo es heilige Schriften giebt, sei es, daß diese in einer heiligen, nur den Priestern zugänglichen Sprache verfaßt, sei es, daß sie Gemeingut des Volkes sind und somit der Auslegung bedürfen. Wo aber der Buchstabe der Schrift nicht zugleich von dem in der Gemeinschaft waltenden Geiste belebt wird, wo es an Fortentwickelung der in der Schrift niedergelegten religiösen Ideen fehlt, da wird die Theologie bald zur verknöcherten, abgestorbenen Schriftgelehrsamkeit. Nur die Religion, die neben heiligen Schriften eine lebendige Geschichte, neben dem Moment des Festen und Normativen auch das des Beweglichen hat, kann auch eine gesunde Theologie erzeugen. Beides ist im Christenthum der Fall. Es besitzt heilige Schriften, in alten, aber Allen zugänglichen Sprachen; diese Schriften sind nicht Eigenthum einer Priesterkaste, sondern Gemeingut Aller und bedürfen einer gründlichen, auf den ursprünglichen Sinn zurückgehenden Auslegung. Es besitzt ferner eine geschichtliche Entwickelung, wie keine andere Religion. Es ist, wie keine andere, welthistorisch geworden; es hat jede Sprachweise und Volksthümlichkeit sich angeeignet und so tief in die Bildung der neuen Zeit eingegriffen, daß es lange Zeit als ihr einziger Träger erscheint. Was vom Christenthum überhaupt, das gilt in noch höherem Grade vom Protestantismus. Die katholische Kirche, die eine autorisirte Uebersetzung der heiligen Schriften hat und sich ihre Erklärung selbst vorbehält, kann von dem Einzelnen ihrer Diener nicht verlangen, daß er so genau auf den ursprünglichen Sinn des Originals zurückgehe; auch auf die praktische Auslegung der Schrift wird bei der Beschränkung des Bibelgebrauchs unter dem Volk nicht derselbe Werth gelegt. Der Grundsatz der historischen Entwickelung spielt zwar im Katholicismus vermöge der Tradition scheinbar eine wichtigere Rolle, als im Protestantismus; da aber diese Entwickelung wieder durch die Macht der äußeren Autorität gehemmt und somit dem Fortschritt gegenüber die Stabilität zum Princip erhoben wird, so hat auch die Geschichte im Protestan-

[1] Vgl. Schleiermacher, kurze Darstellung des theol. Stud., § 2 und 4.

tismus eine mächtigere Bedeutung, als im Katholicismus. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß nicht zahlreiche katholische Theologen in wissenschaftlicher Hinsicht über die Forderungen ihrer Kirche hinausgehen könnten, während gar viele evangelische hinter denen ihrer Kirche zurückbleiben. Immerhin ist die Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologen mehr ein erfreuliches opus supererogativum, während sie bei dem Protestanten conditio sine qua non ist[2].

Die theologische Schule.

§ 17. Die theologische Schule und der geistliche Stand.

Vgl. die Literatur über das geistliche Amt im Anhang zu Theil II, 4 in.

Je größer der Umfang und je tiefer der Gehalt der theologischen Wissenschaft ist, desto nothwendiger wird Theilung der Arbeit, so daß sich den Einen die Bearbeitung der Wissenschaft um ihrer selbst willen als Aufgabe darstellt, während die Anderen sie als Mittel zu den praktischen Zwecken des kirchlichen Lehramtes benutzen. Die Ersteren bilden die theologische Schule und heißen Theologen (im engsten Sinne des Wortes); die Letzteren bilden den Lehrstand der Kirche (clerus) und heißen je nach dem localen und confessionellen Sprachgebrauch oder je nach der vorwaltenden Beschäftigung und Stellung in der Kirche: Priester (im engeren Sinne), Geistliche, Diener des göttlichen Wortes, Prediger, Pfarrer, Pastoren, Seelsorger, Beichtväter u. s. w.

Die Kirche ist älter als die Schule. Das ist nicht zu vergessen. Diese ist aus jener hervorgewachsen. Es gab Hirten der Gemeinde, ehe es Doctoren der Theologie gab. Mit der jetzt nothwendig gewordenen Trennung beider soll keine gegenseitige Entfremdung gesetzt sein. Auf der Wechselwirkung von Schule und Kirche beruht vielmehr die Gesundheit des christlichen Gemeinschaftslebens. Der wissenschaftliche Theologe wird seine Wissenschaft nur dann richtig begreifen, wenn er sie in lebendiger Beziehung auf die Kirche und ihre jedesmaligen Bedürfnisse faßt; der praktische Geistliche aber wird seinen Beruf nur dann auf eine gesegnete Weise erfüllen, wenn er mit der theologischen Wissenschaft und ihren Pflegern in freundlichem Verkehr bleibt[1]. Die wissenschaftliche

---

[2] Wie weit es der von der päpstlichen Unfehlbarkeit sich lossagenden, gleichwohl aber die Autorität der Kirche in ihrer Weise anerkennenden Partei der „Altkatholiken" gelingen wird, eine dauernde kirchliche Gestaltung zu gewinnen und von da aus eine dieser Stellung entsprechende Theologie zu erzeugen, muß noch erwartet werden.

[1] Vgl. Schleiermacher, kurze Darst. rc. § 12.

Vornehmthuerei, die statt der Kirche treue Diener zu erziehen, sie ihr wo möglich abwendig zu machen sucht (weil gute Köpfe zu gut seien für dieses Geschäft), ist eben so verkehrt, wie die Rohheit unwissenschaftlicher Empiriker, die das Verdienst der Wissenschaft verdächtigt und wo möglich alle freie Forschung zu unterdrücken sucht. Zur Erhaltung des Bandes zwischen Schule und Kirche trägt daher nicht wenig bei, wenn in einzelnen Persönlichkeiten der wissenschaftliche und der kirchliche Sinn sich so sehr durchdringen, daß sie auf beiden Gebieten mit Erfolg wirken (wie dieß schon bei den meisten Reformatoren der Fall war, in neuerer Zeit in verschiedener Weise bei Tzschirner, Schleiermacher, Sack, Nitzsch, Tholuck, J. Müller, Al. Schweizer, Rothe, Schenkel u. A.). Aber „Eines schickt sich nicht für Alle". Nur soll auch bei ausschließlicher Thätigkeit auf dem einen Gebiete der Sinn für das andere offen bleiben, nicht die Schule gegen die Kirche, noch diese gegen jene sich abschließen.

Ueber die gebrauchten Benennungen nur Folgendes. Doctoren der Theologie nehmen wir hier nicht im empirischen Sinne vom Diplom, sondern im prägnanten von dem wissenschaftlichen Charakter. Es gehören dahin nicht nur akademische Lehrer, sondern alle, welche die theologische Wissenschaft als solche weiter zu fördern berufen sind[2]; so auch die theologischen Schriftsteller.

Priester sind eigentlich alle Christen (1 Petr. 2, 5); denn das geistliche Priesterthum, zu dem Alle berufen sind, muß ebendeßhalb auch zum allgemeinen Priesterthum hinführen. Sofern aber der priesterliche Charakter sich besonders in dem darstellen soll, der berufen ist, im Namen der Gemeinde und in ihrem Auftrag das Heilige zu verwalten, so mag sich in diesem Sinne auch der protestantische Geistliche die Benennung aneignen, dagegen nicht in dem ausschließlichen Sinn der katholischen Kirche. Etymologisch betrachtet sieht die Beschränkung des Namens auf den Geistlichen freilich sehr unverfänglich aus, wenn nämlich das Wort „Priester" von πρεσβύτης, πρεσβύτερος hergeleitet wird; dann ist jeder Seelsorger Priester oder auch Bischof, denn ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος war in der apostolischen Kirche wesentlich dasselbe. Allein offenbar denkt man bei diesem Worte nicht an das Presbyterium, sondern an das Sacerdotium (ἱεράτευμα), und dieses darf der protestantische Geistliche nicht für sich ausschließlich in Anspruch nehmen[3]. — Gleichwohl hat es auch in der protestantischen Kirche nicht an Vertheidigern des Priesterthums als Standescharakters gefehlt. Im Gegensatze gegen eine rein bürgerliche Ansicht von der „Nutzbarkeit des Predigtamtes" (Spalding, 1772) vertheidigte Herder in den Provinzialblättern (1774) den priestlichen Charakter, doch

[2] Vgl. de Wette, Opusc. theol. p. 169 s., der die Doctoren der Theologie den Propheten des A. T. vergleicht.

[3] Vgl. Conf. helv. II. c. 16: Diversissima inter se sunt sacerdotium et ministerium. Illud enim commune est christianis omnibus, hoc non item. Besonders stark spricht sich Luther aus: „Im neuen Testament ist kein äußerlicher sichtbarlicher Priester, denn die durch Menschenlügen der Teufel erhoben und aufgeworfen hat. Durch die Zeugnisse der Schrift wird das äußerliche Priesterthum im N. T. zu Boden gestoßen, denn sie macht das Gebet, den Zutritt zu Gott und die Lehre allen Menschen gemein" (Werke von Walch, Bd. XIX. S. 1311). In gleichem Sinne hat Spener den priesterlichen Charakter aller Christen vertheidigt.

mit Abwehr falscher Folgerungen[4]. Auch Marheineke[5] und Kl. Harms[6] redeten demselben das Wort; doch wenn Harms daran erinnert, man brauche sich ja nicht gerade den Priester mit dem Opfermesser zu denken, so bringt dagegen Marheineke das Opfer mit dem Priester allerdings in die innigste Verbindung: „Jeder Opfernde ist ein Priester, sowie der Priester nur durch's Opfer besteht.“ (2. Vorles. S. 14.)

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Benennung „Geistlicher“ (Geistlichkeit, geistlicher Stand), deren man sich in beiden Confessionen bedient. Dagegen haben Manche eingewendet, z. B. Harms a. a. O., alle Christen sollen Geistliche (πνευματικοί) sein (Gal. 6, 1). Allein Niemand, der von einem Geistlichen redet, versteht darunter den πνευματικός im Gegensatz zu dem ψυχικός oder σαρκικός, sondern er denkt an den κληρικός gegenüber dem λαϊκός. — Kleriker nun heißen uns die, welche den geordneten Lehrstand (ordo) der Kirche bilden, und Geistlicher ist nur die uns geläufige Uebersetzung davon. Sie heißen nicht Geistliche im subjectiven Sinne, weil sie geistlicher gesinnt wären als Andere, sondern im objectiven Sinne, weil sie sich mit den geistlichen Dingen von Amtswegen zu beschäftigen haben. Dieß schließt nicht aus, daß nicht auch die Laien im rechten Sinne des Wortes Geistliche sein können und sollen. Immerhin aber mag die Benennung den, der sich von Amtswegen „geistlich“ nennt, stets daran erinnern, daß er vor Anderen geistlich gesinnt sein soll[7].

Diener des göttlichen Wortes (verbi divini minister), ein Ausdruck, der besonders in der reformirten Kirche üblich ist. Er bildet einen schroffen Gegensatz zur Benennung „Priester“, ist aber darin einseitig, weil er den Dienst auf das Wort beschränkt und das Liturgische

---

[4] „Wir sind keine Opferbringer für's Volk! . . . Keine abgesonderte Mittelperson zwischen Gott und Menschen! Halbgötter und Halbmenschen! Theurgen und Theanthropen . . . kurz, Teufelsbanner sind wir nicht — weiß auch kaum, welcher Pöbel das glaube? — Kein Opferbringer für's Volk; aber Bringer einer Gabe Gottes an's Volk, Lehrer der Offenbarung, Ausbreiter des reinsten Mittels der Bildung, und insofern wirklich abgesonderte, auserwählte Mittelperson, Bote und Werkzeug Gottes. Kein geweihter Besorger heiliger Gebräuche, zumal nicht nach eigensinniger Willkür; aber etwas Edlers: geweihter d. i. erwählter Besorger heiliger Geschäfte, des heiligsten Geschäftes auf Erden — Bildung der Seele durch Religion.“ — S. Werke zur Religion u. Theologie Bd. X. S. 342 f.

[5] Grundlegung der Homiletik, in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protestantischen Geistlichen. Hamb. 1811.

[6] Pastoraltheologie Bd. II. 1. u. 2. Rede.

[7] Unsere deutsche Sprache unterscheidet sehr bezeichnend das Geistliche und Geistige. Allerdings soll das wahrhaft Geistliche auch ein Geistiges sein, aber nicht alles Geistige ist geistlich. Es ist gesagt worden (Wechsler, Charakter und Zukunft des Protestantismus. Königsb. 1844. S. 6 f.), nicht das Geistliche, sondern das Geistige zu fördern und anzubauen, sei die große Aufgabe des Protestantismus. Das Geistliche bezeichne nur eine Aehnlichkeit, mit dem Geist und verhalte sich zu ihm etwa wie das Röthliche zum Rothen. Durchaus verkehrt! Das Geistige ist die Erweisung des Geistes in allgemeinster, auch in weltlicher (kosmischer) Beziehung, während das Geistliche das Verhältniß des bewußten endlichen Geistes zum bewußten unendlichen, mithin recht eigentlich das Religiöse ausdrückt. Ein wahrhaft geistiges Leben, das sich nicht mit dem Schein des „Geistreichen“ begnügt, wird immer auch geistlich, und ein wahrhaft geistliches Leben geistig sein; aber die Stufen der Entwickelung beider können auch hier verschieden sein, gerade wie bei dem Sittlichen und Religiösen.

nicht berücksichtigt. Die Gesammtheit der Diener am Worte Gottes heißt dann wohl auch das Ministerium (nicht der Clerus oder die Klerisei).

Prediger (Prädicant) ist gleichfalls einseitig nur von einer, obwohl der hauptsächlichsten Function des protestantischen Geistlichen hergenommen, zu welcher die andere des Pastors und Seelsorgers ergänzend hinzutritt, während das Liturgische leer ausgeht[8].

Pfarrer heißt eigentlich der, der eine Pfarre hat, im Gegensatz gegen den noch Unbediensteten (Candidaten) oder gegen den bloßen Verweser (Vicar) oder den Gehülfen (diaconus, Adjunct). Leitet man es von *πάροχος* (*παρέχω*) ab, so heißt es so viel als dispensator, und so könnte Jeder, der das Wort und die Sacramente austheilt, Pfarrer heißen. Andere leiten es von *πάροικος* (*παροικία* s. v. a. *διοίκησις*) her; dann ist es allerdings der, der eine Gemeinde hat und ihr vorsteht[9].

Pastor (*ποιμήν*, רֹעֶה) nach Joh. 10, 12 ff. 27. 21, 15. Act. 20, 28. Eph. 4, 11. 1. Petr. 2, 25. Hebr. 13, 20. Vgl. den Pastor des Hermas und den „Hirten" von Zwingli. Jeder, der mit der Liebe eines Jüngers die Schafe und Lämmer weidet auf der gesunden Weide, würde sonach diesen Namen verdienen. Als Amtsname entspricht er dem Namen Pfarrer.

Seelsorger (so bes. in der reformirten), **Beichtvater** (in der lutherischen Kirche) bezeichnet mehr das specielle Verhältniß des Geistlichen zu den einzelnen Gliedern der Gemeinde[10].

Anm. 1. Eine besondere im Paragraphen nicht aufgeführte theologische Berufsclasse ist endlich die der **Missionare**. Je mehr in der neueren Zeit das Missionswesen vom wissenschaftlichen Standpunkte aus betrieben wird, desto mehr hat auch die theologische Encyklopädie die Missionswissenschaft in ihren Organismus aufzunehmen (vgl. § 99). Hier ist vor allem die Frage zu beantworten, ob und in welchem Sinne die Mission als eine That der Kirche zu fassen sei; womit dann die weitere Frage zusammenhängt, ob der Geistliche von Amtswegen als Sendbote ausgehe, oder ob dieser überhaupt nur nöthig habe, dem geistlichen Stande anzugehören. Wir fassen die Missionsthätigkeit als eine freie, aus dem kirchlichen Trieb heraus sich entwickelnde, nicht aber an eine bestehende landeskirchliche Norm gebundene Thätigkeit und behalten uns daher auch eine eigene Kategorie für sie vor.

Anm. 2. Die Aemter der apostolischen Zeit (Eph. 4, 11: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer; vgl. 1 Cor. 12, 28) sind in neuerer Zeit (von den Gliedern der „apostolischen Gemeinde", den sogen. Irvingianern)

---

[8] Dieß hat seinen Grund in der Geschichte des Protestantismus. Dem mechanischen Dienste des „Meßpfaffen" gegenüber wurde das **Lehr**- und **Hirtenamt**, zu welchem auch die meisten Gaben erforderlich sind, hervorgehoben. Indessen verdient der **wahre** Liturgus (mit Harms) wohl insofern **Priester** genannt zu werden, als er während des liturgischen Actes den priesterlichen Stand der ganzen Gemeinde als Einzelner vertritt; aber auch **nur in diesem** Falle und unter dieser Voraussetzung.

[9] Das Wort **Pfaffe** (*πάππας*), welches im Mittelalter eine gute Bedeutung hatte, bezeichnet das Zerrbild des Priesterlichen. Die Gefahr, ein Pfaffe zu werden, liegt für Jeden näher, als er glaubt; denn so nothwendig ein Lehrstand in der Kirche ist, so hat es immer etwas Mißliches, die Religion ex professo als Berufspflicht zu üben. Wen da die Begeisterung nicht immer oben hält, der sinkt leicht in die tiefste Gemeinheit der Frivolität oder der Heuchelei hinab.

[10] Weitere provinzielle Benennungen (z. B. Domine bei den Holländern), oder solche, die sich auf die Kirchenleitung oder specielle Beamtungen beziehen (Bischof, Abt, Superintendent, Antistes, Probst, Decan, Archidiakon, Diakon, Kaplan, Kammerer u. s. w.), kommen hier nicht in Betracht.

als auch für die Zukunft normative gefaßt worden, allein ohne exegetisch-historische Berechtigung. Schon daß die beiden Schriftstellen in der Angabe der Aemter nicht gleich lauten, muß auf eine freiere Auffassung hinführen. Auch das aus der Apokalypse (1, 20 ff.) herübergenommene Amt der „Engel“ findet sich in keiner der beiden Stellen; ebensowenig das Amt der Diakonen (Apstlgsch. 6, 1 ff.).

§ 18. Stellung des theologischen Studenten zur Schule und Kirche.

Während der akademischen Lehrzeit gehört der protestantische Studierende der theologischen Schule an und empfängt seine Bildung von ihr, nicht aber unmittelbar von der Kirche; doch hat die letztere das Recht, von denen, die sich in ihren Lehrstand aufnehmen lassen wollen, die nöthige Rechenschaft sowohl über ihre theologische Bildung, als über ihre christliche Gesinnung zu verlangen.

Im Anfange erzog sich die Kirche ihre Diener selbst. Die Apostel bildeten sich ihre Gehülfen, die Apostelschüler pflanzten das Empfangene rein auf praktischem Wege fort. Die Wissenschaft war noch im Besitze der alten (heidnischen) Welt, und so gingen auch die Christen bei den heidnischen Philosophen und Rhetoren in die Schule und eigneten sich das Gute derselben für ihre Zwecke an[1]. Bald aber entstanden besondere christliche Bildungsanstalten, wie die Katechetenschule zu Alexandria (im 3. Jahrh.), die Schulen zu Antiochia, Cäsarea, Edessa, Nisibis u. s. w. Weitere Bildungsanstalten wurden die Klöster. So dienten besonders im Mittelalter die von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern gestifteten bischöflichen und Klosterschulen (in denen das Trivium und Quadrivium gelehrt wurde) den kirchlichen Unterrichtszwecken. Mit der Entstehung der Universitäten (studia generalia) seit dem 12. Jahrhundert beginnt eine neue Periode in der Geschichte der Wissenschaften. Anfangs dienten die einzelnen Universitäten vorzugsweise einzelnen Facultäten; für die Theologie waren die Schulen in Paris, Oxford, Cöln und Löwen, zugleich die Hauptsitze der Scholastik, die vorzüglichsten, wie Bologna für das Jus, Salerno für die Heilkunde. Um die Zeit der Reformation, und zum Theil durch die Kämpfe derselben veranlaßt, wurden neue Universitäten errichtet, die gewöhnlich auch bestimmte theologische Richtungen vertraten (Wittenberg, Jena, Halle, Helmstädt). Dieser exclusive Charakter verlor sich jedoch mehr und mehr, und die neuere Zeit erkannte den Vorzug der Universitätsbildung vor der in Specialschulen erlangten[2] hauptsächlich in der Allseitigkeit des Unterrichts, in dem gegenseitigen Austausch und freien Verkehr der Gedanken, in der unbeschränkten Lehr- und Studienfreiheit; wogegen allerdings auch wieder erinnert worden ist, daß sowohl eine weise Beschränkung in Beziehung auf das Materielle, als eine festere Norm in Beziehung auf das Formelle des Unterrichts dem wahren Zweck der Universitäten keinen Eintrag thun würde.

Hinsichtlich der Theologie steht die Frage so, ob eine Wissenschaft,

---

[1] Vgl. Augustin. de doctr. chr. II, 40.

[2] S. Schleiermacher, gelegentliche Gedanken über Universitäten S. 52.

die sich von den Interessen der Kirche losreißt, ja ihnen entgegenwirkt, noch diesen Namen verdiene?[3] Gesetzt auch, der Staat leistete für unbedingte Lehrfreiheit Gewähr, so kann doch die Kirche ihre künftigen Diener nur unter der Voraussetzung der Schule anvertrauen, daß letztere, bei aller Freiheit der Forschung, in die sie ihrer Natur nach führen soll, auf einem und demselben Lebensgrunde mit ihr steht[4]. Ob daher der Kirche an der Besetzung der theologischen Lehrstühle ein Antheil zu sichern sei, ist aus diesem Interesse heraus gefragt worden. Besonders in neuester Zeit ist die Forderung einer direkten Mitwirkung der Kirche, namentlich in Kirchenzeitungen, erhoben worden[5]. Wird dieß nicht zugestanden, so muß dagegen der Kirche das Recht bleiben, durch ihre Organe diejenigen zu prüfen, die sie unter die Zahl ihrer Diener aufnehmen will. Daß dabei die Vertreter der Wissenschaft in der Kirche (möglicherweise akademische Lehrer) mitwirken, ist in der Ordnung[6]. Aber die wissenschaftliche Tüchtigkeit ist nicht allein vom philologischen, philosophischen und historischen, sondern auch vom theologischen Standpunkt aus zu würdigen, und ein noch so Begabter und Gewandter, dem Religion, Kirche und Christenthum nichts sind, wird unmöglich die hier geforderte Prüfung bestehen. Eine Inquisition ist damit nicht von ferne gemeint; der dermalige Stand der Wissenschaft macht ohnedieß die möglichste Weite zur Pflicht. Man kann nicht verlangen, daß der angehende Diener der Kirche schon eine allseitig durchgebildete Ueberzeugung mitbringe; es ist auf das Leben und seine Erfahrungen und vor Allem auf den Geist Gottes zu hoffen, der noch jetzt die in alle Wahrheit leitet, die auf seine Stimme achten. Aber es giebt eine Renitenz, die sich von selbst ausschließt. Oder wie könnte Jemand einer Anstalt dienen, die nach seinem Dafürhalten auf Lug und Trug ruht? wie das Brot dessen essen wollen, den er mit Füßen tritt?

---

[3] Vgl. Schenkel, die Wissenschaft und die Kirche. Basel 1839.

[4] „Hätte die Wissenschaft (sagt Lücke) den christlichen Glauben erzeugt, erfunden, so möchte sie mit ihm schalten und walten, zerstören und bewahren. So aber bleibt's dabei, daß Kirche und Wissenschaft wenigstens zu gleichen Theilen gehen, und an einander ihre Grenze, ihre Wahrheit, ihr Leben haben" (in der Schrift: Dr. Strauß und die Züricher Kirche. Basel 1839. S. 10).

[5] Vergl. zu dieser neueren Diskussion z. B. M. v. Nathusius, Wissensch. und Kirche im Streit um die theol. Fakultäten. Heilbr. 1886; andererseits J. Gottschick, die evang. Kirche und die theolog. Fakultäten. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1887. S. 245 ff.

[6] Anders freilich Marheineke, Reform der Kirche S. 164. — Für den wissenschaftlichen Theologen, der sich wieder zum akademischen Lehrer bildet, genügt das Facultätsexamen. Für den Kirchendienst, der nach den einmal bestehenden Verhältnissen meist auch Staatsdienst ist, findet eine Prüfung durch die Consistorien (Kirchenräthe) statt. In einigen Ländern (z. B. in Graubünden) steht das Recht der Aufnahme bei der Synode. In neuerer Zeit hat sich für die Prüfung der schweizerischen Geistlichen, besonders der Ostschweiz, ein Concordat gebildet, dessen Prüfungsordnung für alle Concordirenden maßgebend ist. — Die Aufnahme in den geistlichen Stand geschieht nach vorangegangener Prüfung durch die Ordination. Die reformirte Kirche ertheilt dieselbe gleich nach der Prüfung auch den noch unbediensteten Geistlichen (Candidaten); die lutherische Kirche in der Regel erst bei der Uebertragung eines Amtes, wie denn schon die alte Kirche die clerici vagantes ungern sah. Die erstere heißt ordinatio sine titulo. Die Aufnahme in den akademischen Lehrstand wird durch die Erlangung eines akademischen Grades (in der Regel des Licentiatengrades) erreicht, während die Doctorwürde als besondere Auszeichnung betrachtet zu werden pflegt.

als auch für die Zukunft normativ gefaßt worden, allein ohne exegetisch-historische Berechtigung. Schon daß die beiden Schriftstellen in der Angabe der Aemter nicht gleich lauten, muß auf eine freiere Auffassung hinführen. Auch das aus der Apokalypse (1, 20 ff.) herübergenommene Amt der „Engel“ findet sich in keiner der beiden Stellen; ebensowenig das Amt der Diakonen (Apstlgsch. 6, 1 ff.).

§ 18. Stellung des theologischen Studenten zur Schule und Kirche.

Während der akademischen Lehrzeit gehört der protestantische Studierende der theologischen Schule an und empfängt seine Bildung von ihr, nicht aber unmittelbar von der Kirche; doch hat die letztere das Recht, von denen, die sich in ihren Lehrstand aufnehmen lassen wollen, die nöthige Rechenschaft sowohl über ihre theologische Bildung, als über ihre christliche Gesinnung zu verlangen.

Im Anfange erzog sich die Kirche ihre Diener selbst. Die Apostel bildeten sich ihre Gehülfen, die Apostelschüler pflanzten das Empfangene rein auf praktischem Wege fort. Die Wissenschaft war noch im Besitze der alten (heidnischen) Welt, und so gingen auch die Christen bei den heidnischen Philosophen und Rhetoren in die Schule und eigneten sich das Gute derselben für ihre Zwecke an[1]. Bald aber entstanden besondere christliche Bildungsanstalten, wie die Katechetenschule zu Alexandria (im 3. Jahrh.), die Schulen zu Antiochia, Cäsarea, Edessa, Nisibis u. s. w. Weitere Bildungsanstalten wurden die Klöster. So dienten besonders im Mittelalter die von Karl dem Großen und seinen Nachfolgern gestifteten bischöflichen und Klosterschulen (in denen das Trivium und Quadrivium gelehrt wurde) den kirchlichen Unterrichtszwecken. Mit der Entstehung der Universitäten (studia generalia) seit dem 12. Jahrhundert beginnt eine neue Periode in der Geschichte der Wissenschaften. Anfangs dienten die einzelnen Universitäten vorzugsweise einzelnen Facultäten; für die Theologie waren die Schulen in Paris, Oxford, Cöln und Löwen, zugleich die Hauptsitze der Scholastik, die vorzüglichsten, wie Bologna für das Jus, Salerno für die Heilkunde. Um die Zeit der Reformation, und zum Theil durch die Kämpfe derselben veranlaßt, wurden neue Universitäten errichtet, die gewöhnlich auch bestimmte theologische Richtungen vertraten (Wittenberg, Jena, Halle, Helmstädt). Dieser exclusive Charakter verlor sich jedoch mehr und mehr, und die neuere Zeit erkannte den Vorzug der Universitätsbildung vor der in Specialschulen erlangten[2] hauptsächlich in der Allseitigkeit des Unterrichts, in dem gegenseitigen Austausch und freien Verkehr der Gedanken, in der unbeschränkten Lehr- und Studienfreiheit; wogegen allerdings auch wieder erinnert worden ist, daß sowohl eine weise Beschränkung in Beziehung auf das Materielle, als eine festere Norm in Beziehung auf das Formelle des Unterrichts dem wahren Zweck der Universitäten keinen Eintrag thun würde.

Hinsichtlich der Theologie steht die Frage so, ob eine Wissenschaft,

---

[1] Vgl. Augustin. de doctr. chr. II, 40.
[2] S. Schleiermacher, gelegentliche Gedanken über Universitäten S. 52.

die sich von den Interessen der Kirche losreißt, ja ihnen entgegenwirkt, noch diesen Namen verdiene?[3] Gesetzt auch, der Staat leistete für unbedingte Lehrfreiheit Gewähr, so kann doch die Kirche ihre künftigen Diener nur unter der Voraussetzung der Schule anvertrauen, daß letztere, bei aller Freiheit der Forschung, in die sie ihrer Natur nach führen soll, auf einem und demselben Lebensgrunde mit ihr steht[4]. Ob daher der Kirche an der Besetzung der theologischen Lehrstühle ein Antheil zu sichern sei, ist aus diesem Interesse heraus gefragt worden. Besonders in neuester Zeit ist die Forderung einer direkten Mitwirkung der Kirche, namentlich in Kirchenzeitungen, erhoben worden[5]. Wird dieß nicht zugestanden, so muß dagegen der Kirche das Recht bleiben, durch ihre Organe diejenigen zu prüfen, die sie unter die Zahl ihrer Diener aufnehmen will. Daß dabei die Vertreter der Wissenschaft in der Kirche (möglicherweise akademische Lehrer) mitwirken, ist in der Ordnung[6]. Aber die wissenschaftliche Tüchtigkeit ist nicht allein vom philologischen, philosophischen und historischen, sondern auch vom theologischen Standpunkt aus zu würdigen, und ein noch so Begabter und Gewandter, dem Religion, Kirche und Christenthum nichts sind, wird unmöglich die hier geforderte Prüfung bestehen. Eine Inquisition ist damit nicht von ferne gemeint; der dermalige Stand der Wissenschaft macht ohnedieß die möglichste Weite zur Pflicht. Man kann nicht verlangen, daß der angehende Diener der Kirche schon eine allseitig durchgebildete Ueberzeugung mitbringe; es ist auf das Leben und seine Erfahrungen und vor Allem auf den Geist Gottes zu hoffen, der noch jetzt die in alle Wahrheit leitet, die auf seine Stimme achten. Aber es giebt eine Renitenz, die sich von selbst ausschließt. Oder wie könnte Jemand einer Anstalt dienen, die nach seinem Dafürhalten auf Lug und Trug ruht? wie das Brot dessen essen wollen, den er mit Füßen tritt?

[3] Vgl. Schenkel, die Wissenschaft und die Kirche. Basel 1839.

[4] „Hätte die Wissenschaft (sagt Lücke) den christlichen Glauben erzeugt, erfunden, so möchte sie mit ihm schalten und walten, zerstören und bewahren. So aber bleibt's dabei, daß Kirche und Wissenschaft wenigstens zu gleichen Theilen gehen, und an einander ihre Grenze, ihre Wahrheit, ihr Leben haben" (in der Schrift: Dr. Strauß und die Züricher Kirche. Basel 1839. S. 10).

[5] Vergl. zu dieser neueren Diskussion z. B. M. v. Nathusius, Wissensch. und Kirche im Streit um die theol. Fakultäten. Heilbr. 1886; andererseits J. Gottschick, die evang. Kirche und die theolog. Fakultäten. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1887. S. 245 ff.

[6] Anders freilich Marheineke, Reform der Kirche S. 164. — Für den wissenschaftlichen Theologen, der sich wieder zum akademischen Lehrer bildet, genügt das Facultätsexamen. Für den Kirchendienst, der nach den einmal bestehenden Verhältnissen meist auch Staatsdienst ist, findet eine Prüfung durch die Consistorien (Kirchenräthe) statt. In einigen Ländern (z. B. in Graubünden) steht das Recht der Aufnahme bei der Synode. In neuerer Zeit hat sich für die Prüfung der schweizerischen Geistlichen, besonders der Ostschweiz, ein Concordat gebildet, dessen Prüfungsordnung für alle Concordirenden maßgebend ist. — Die Aufnahme in den geistlichen Stand geschieht nach vorangegangener Prüfung durch die Ordination. Die reformirte Kirche ertheilt dieselbe gleich nach der Prüfung auch den noch unbediensteten Geistlichen (Candidaten); die lutherische Kirche in der Regel erst bei der Uebertragung eines Amtes, wie denn schon die alte Kirche die clerici vagantes ungern sah. Die erstere heißt ordinatio sine titulo. Die Aufnahme in den akademischen Lehrstand wird durch die Erlangung eines akademischen Grades (in der Regel des Licentiatengrades) erreicht, während die Doctorwürde als besondere Auszeichnung betrachtet zu werden pflegt.

§ 19. Der Universitätsunterricht.

*Schleiermacher, gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne. Berlin 1808. H. Steffens, über die Idee der Universitäten. Berlin 1809. Ders., über Deutschl. prot. Universitäten. Berlin 1820. F. C. v. Savigny, Wesen und Werth der deutschen Universitäten, in Ranke's histor.-polit. Zeitschrift. Hamburg 1832. Wessenberg, die Reform der Universitäten. Konst. 1833. L. F. Froriep, über das Eigenthümliche der deutschen Universitäten. Weimar 1834. G. O. Marbach, Universitäten und Hochschulen in dem auf Intelligenz sich gründenden Staate. Leipzig 1834. A. Diesterweg, Beiträge zur Lösung der Lebensfrage der Civilisation. Essen 1836. 38. Frz. Theremin, über die deutschen Universitäten. Berl. 1836. Fr. Thiersch, über die neuesten Angriffe auf die deutschen Universitäten. Stuttg. 1837. J. E. Erdmann, die Universität und ihre Stellung zur Kirche, in dessen vermischten Aufsätzen, Leipzig 1846. 1. V. A. Huber, über akadem. Convicte, zur inneren Mission auf den Universitäten. Berlin 1852. E. Haupt, Plus ultra. Zur Universitätsfrage. Halle 1886. — K. v. Raumer, die deutschen Universitäten. (Gesch. der Pädagogik, 4. Th. 4. Aufl.) Gütersl. 1874. Tholuck, das akadem. Leben des 17. Jahrh. 2. Abth. Halle 1853. 54. u. desselben Art. „Universitäten" in Herzogs R.-E. 1. Aufl. XVI, 720 ff. [Döllinger], die Universitäten sonst und jetzt. München 1867. F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts. Berl. 1885. †H. Denifle, die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Bd. I. Berl. 1885. G. Kaufmann, Gesch. der deutschen Universitäten. Bd. I. Stuttg. 1887.

In das Universitätsstudium einleitend: Heidenreich, Ueber die zweckmäßige Anwendung der Universitätsjahre. Lpz. 1804. Tittmann, Ueber die Bestimmung des Gelehrten und seine Bildung durch Schule und Universität. Berl. 1833. Beneke, Einleitung ins akademische Studium. Göttingen 1826. Scheidler, Grundriß der Hodegetik oder Methodik des akadem. Studiums. Jena 1832. 3. Aufl. 1847. Mußmann, Vorlesungen über d. Studium der Wissenschaften u. Künste. Halle 1832. Leutbecher, Abriß der Methodologie des akadem. Studiums. Erlangen 1834 (S. 15 ff. die ältere und neuere Lit. der Hodegetik). Derselbe übersetzte van Heusde, sokr. Schule. 1. u. 2. Thl.: Encyklopädie. Erl. 1840. Kirchner, Akademische Propädeutik oder Vorbereitungswissenschaft zum akadem. Studium. Lpz. 1842. Hodegetik oder Wegweiser zur Universität für Studierende. Lpz. 1852. (Vgl. auch Fritz, Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenschaften. Straßb. 1833.) v. Schaden, Ueber akademisches Leben und Studium. Marb. 1845. Erdmann, Vorlesungen über akad. Leben und Studium. Lpz. 1858. F. Harms, Methode des akad. Studiums, herausgeg. v. Wiese. Lpz. 1885.

Als Dauer der akademischen Studienzeit auf einer Universität (Hochschule) hat die Uebung ein Triennium festgestellt; doch dürfte ein solches bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft kaum ausreichen. Die Form des Unterrichts ist die akroamatische, mit welcher sich jedoch leicht die examinatorische, conversatorische und disputatorische verbinden läßt. Als Sprache des theologischen Vortrags dient auf den jetzigen deutschen Hochschulen fast durchgängig die Muttersprache, die sich in den letzten Jahrzehnten immer mehr zum tüchtigen Organ der wissenschaftlichen Mittheilung herausgebildet hat; während sich die lateinische Sprache jetzt fast einzig noch auf die Vollziehung akademischer Acte, sowie auf die internationalen Publikationen und Verhandlungen der Wissenschaft beschränkt.

Wer es in der Wissenschaft zu etwas bringen will, muß sich auf Einzelnes beschränken (die Specialität); doch darf diese Beschränkung nicht zu früh eintreten. Der Fachbildung muß die allgemeine Schulbildung vorausgehen, und auch diese hat ihre Stufen. Die Elementarschule öffnet den Sinn für das Wissen; die Gymnasialbildung kräftigt und schärft ihn. Die formale Bildung durch Sprache und Mathematik hat ihren höheren materiellen Gehalt im geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Wissen. Die Universitätsbildung erweitert dann nicht nur den Blick über das gesammte Gebiet des Wissens, sondern sie concentrirt zugleich das Studium, indem sie ihm ein bestimmtes Lehrgebiet in einer Facultät anweist. Erst nach den Universitätsstudien beginnt endlich die praktische Berufsbildung oder (wo besonderer Trieb und Fähigkeit dazu vorhanden) die Vorbildung auf eine akademische und schriftstellerische Thätigkeit, die selbständige gelehrte Forschung behufs der Weiterbildung der Wissenschaft als solcher. — Wie wenig für die Erfüllung der dem Universitätsstudium zufallenden Aufgabe drei Jahre ausreichen, kann erst ermessen werden bei Anlegung des Studienplanes. — Für und wider die ausschließlich akroamatische Form des Unterrichts auf den Universitäten ist viel gestritten worden[1]. Die Wissenschaft kann offenbar nur in zusammenhängendem, ununterbrochenem Vortrage mitgetheilt werden, und der Geist des Hörers gewinnt weit mehr an Tüchtigkeit durch stilles Aufnehmen und Verarbeiten des Gehörten, als durch vorschnelles Mit- und Einreden. Ein solcher Vortrag[2] muß allerdings ein freier und lebendiger sein, der die Zuhörer mit in den Strom der Gedanken hineinreißt, nicht declamatorisch, pathetisch, sondern streng methodisch, würdig und ernst, durch die Klarheit und Tiefe der Gedanken gewinnend, nicht durch fremden Schmuck. Er wird endlich bisweilen sogar erbaulich werden, aber nicht durch salbungsvollen Kanzelton, sondern durch die stille Macht der Wahrheit. Da er nicht auf den augenblicklichen Eindruck berechnet ist, sondern den selbstdenkenden und und selbstthätigen Zuhörern zu weiterer Ueberdenkung und Verarbeitung übergeben wird, so thun diese wohl daran, das geistige Bild, das ihnen während des Vortrages aufgeht, durch schriftliche Aufzeichnung festzuhalten oder in freien Umrissen zu entwerfen. Ein solches aus freier geistiger Reproductionskraft hervorgegangenes, mit eigenen Randbemerkungen, Fragen und Zweifeln versehenes Collegienheft ist das würdigste

---

[1] Theremin verlangt eine mehr dialogische Form des Unterrichts; die Repetitorien und Seminarien genügen ihm nicht; E. Haupt wünscht Ausdehnung der letzteren. Noch weiter geht Diesterweg, der einen großen Theil des Verderbens aus der jetzigen Beschaffenheit der Universitäten herleitet. Vgl. C. F. Fritzsche, de ratione docendi socratica in institutione academica, in den Nova opusc. academ. (Tur. 1846) p. 361 ss.

[2] Vgl. besonders Schleiermacher a. a. O. S. 62 ff. L. Thilo, Grundsätze des akadem. Vortrags. Frankf. 1809. Scheidler S. 103 ff. — „Was Pyrrhus seinen Epiroten sagt: Ihr seid meine Schwingen! — das fühlt der eifrige Lehrer von Zuhörern, die er liebt und die mit ganzer Seele an seiner Rede Antheil nehmen. Nicht nur das Bestreben, ihnen klar zu sein, ihnen nichts, was zweifelhaft sein könnte, als Wahrheit mitzutheilen, beschleunigt die Forschungen; der Anblick ihrer Versammlung, die persönliche Beziehung zu ihnen wecken tausend Gedanken mitten in der Rede.“ Niebuhr in der Vorrede zur 2. Ausg. der römischen Geschichte. Vgl. dessen Brief an einen jungen Philologen, herausg. von K. G. Jakob. Leipz. 1839. S. 38.

Tagebuch akademischer Lehrjahre, das wegen seines individuellen Zusammenhanges mit dem Schreibenden durch kein gedrucktes Buch ersetzt werden kann. Das bloße Dasitzen und Zuhören, ohne nachzuschreiben, ist häufig nichts anderes als geistige Trägheit oder doch Unbeholfenheit, die sich nicht selten hinter den Schein einer genialen Nachlässigkeit zu verstecken weiß. Das rechte Nachschreiben, wir meinen das leichte, freie Protokolliren fremder Gedanken, unterscheidet sich allerdings sehr von dem gedankenlosen Nachschreiben des Dictirten. Das förmliche Dictiren kann höchstens für einige Hauptsätze (in Ermangelung eines gedruckten Leitfadens) durch die Noth der Umstände geboten werden. Uebrigens aber soll der Lehrer so wenig zur Dictir-, als der Zuhörer zur Copirmaschine herabgewürdigt werden[3]. — So wenig nun aber der akroamatische Vortrag durch eine andere Methode verdrängt werden soll, so wohlthätig ist es, wenn die übrigen oben genannten Formen mit ihm verbunden werden. Auf vielen Universitäten bestehen Seminarien (verschieden von den später zu erörternden Predigerseminarien), in welchen die Lehrlinge unter Leitung eines oder mehrerer Professoren mündlich oder schriftlich geübt werden. Examinatorien, in denen nur abgefragt wird, haben etwas Peinliches und Schülerhaftes; doch haben halbjährige Prüfungen (nach einem geschlossenen Curse) ihr Wohlthätiges. Besonders anregend aber sind Disputatorien (Conversatorien) unter dem Vorsitze des Lehrers, wie denn auch freie Uebungsgesellschaften (Societäten, Kränzchen) der Studierenden unter sich oder unter Leitung eines sog. Repetenten zu empfehlen sind (vgl. § 20). — Was die Sprache betrifft, so war die lateinische früher durchgängig die Gelehrtensprache. Doch hat schon Erasmus darauf hingewiesen, wie der Theologe nicht immer ciceronianisch schreiben könne, wenn er christliche Begriffe ausdrücken will[4]. Unsere heutige Theologie und Philosophie läßt sich vollends nicht mehr in den Rahmen lateinischer Phraseologie einengen; die Muttersprache ist darüber hinausgewachsen, und oft wird der Eleganz des Ausdrucks die Bestimmtheit, sowie die Fülle und die Tiefe der Gedanken geopfert. Ja wir dürfen keck behaupten, daß bei dem jetzigen Stande der Wissenschaft die deutsche Sprache die theologische ist, weil die deutsche Theologie wissenschaftlich am höchsten steht, und es wird geschehen und ist schon jetzt so, daß Alle, die hier gründlich gehen wollen, Deutsch lernen müssen. Gleichwohl soll das Lateinische nicht über Bord geworfen werden. Nur sind die Gründe, die man gewöhnlich für dasselbe anführt, nicht alle gleich stichhaltig: 1) Die allgemeine Verständlichkeit desselben für die gelehrte Welt. Dieses Argument kommt dermalen weniger in Betracht, da Jeder, der auf Bil-

---

[3] Man sollte nie vergessen, daß gewisse Dinge sich besser durch das Auge, andere besser durch das Ohr mittheilen lassen. Namen, Zahlen, Büchertitel sollten dem Zuhörer gedruckt vorliegen, ebenso die nöthigen Actenstücke und Citate. — Gegen das Dictiren Schleiermacher a. a. O. S. 65. Merkwürdig, daß die Jesuiten im 16. Jahrh. die Haupturheber und Verbreiter des Dictirens waren, obgleich der Jesuit Possevin die Nachtheile desselben sehr gut hervorhebt; s. dessen Bibl. selecta I, 26. Die hallisch-pietistische Schule (Lange) war gegen das Dictiren, während dasselbe bei den Wolfianern sehr im Schwange war.

[4] In seinem Ciceronianus s. de optimo genere dicendi dialogus I, 1; s. Adolf Müller, Leben des Erasmns (Hamb. 1828) S. 121.

dung Anspruch macht, auch die neueren Sprachen erlernt. 2) Die Unverständlichkeit für die Laien. So hieß es schon zu Lessings Zeiten, nach dem Erscheinen der Wolfenbüttler Fragmente, so hieß es auch wieder bei Strauß' Leben Jesu, der Verfasser hätte das Buch lateinisch schreiben sollen. Als ob das Latein die Befähigung ertheilte, über Dinge zu urtheilen, zu denen vor allem Sachkenntniß erfordert wird! Und als ob es nicht dienstfertige Geister genug gäbe, die — mit Wohl- oder Uebelwollen — das Lateinische zu übersetzen beflissen sind, wie ja auch das deutsch, aber nicht populär geschriebene Straußische Werk eine Uebersetzung in die lingua rustica erfuhr, bis es dem Verf. gefiel, selbst ein Leben Jesu für das Volk zu schreiben. 3) Die Kürze und Bündigkeit. Allein gerade die Incongruenz zwischen der nicht auf lateinischem Boden erwachsenen Idee und dem lateinischen Ausdruck machen oft schwerfällige Umschreibungen nothwendig, so daß an dem einen Orte verloren geht, was am anderen gewonnen wird.

Was dagegen den Fortgebrauch der lateinischen Sprache bei gewissen Arbeiten und Leistungen rechtfertigt, ist erstens das historische Band, das noch immer unsere Zeit mit der ganzen abendländischen Kirche und namentlich mit der Reformation verknüpft. Eigene Uebung aber in der theologischen Sprache der Väter erhöht und erleichtert das Verständniß und erhält uns gleichsam in geistigem Rapport mit ihnen. Zweitens haben solche Versuche einen gymnastischen, bildenden Werth. Bleibt es auch wahr, daß sich nicht Alles eben so gut lateinisch sagen läßt wie deutsch, so muß doch jeder Gedanke, vorausgesetzt, daß er wirklich Gedanke d. h. ein Gedachtes ist, sich bis auf einen gewissen Grad dem Anderen mittheilen und so auch in eine andere Sprache übersetzen lassen. Wie es früher abgenutzte lateinische Phrasen gab, die aus einer Dissertation in die andere übergingen, so giebt es jetzt abgenutzte deutsche Phrasen, die uns schon von der Schule her geläufig sind, einen speculativen Jargon, eine wohlfeile Leier, die jeder Gimpel nachpfeifen lernt, ohne sich etwas dabei zu denken. Hier wird die lateinische Sprache, wie Lücke es nennt[5], eine heilsame Zucht und Uebung des Geistes. Und wem gewährte es nicht einen eigenthümlichen Genuß, eine gut geschriebene lateinische Abhandlung über einen theologischen Gegenstand zu lesen und die im Deutschen schon abgeschliffenen Gedanken wieder frisch umgegossen und umgeprägt sich entgegentreten zu sehen in der stolzen Sicherheit und Gediegenheit des lateinischen Ausdrucks? Dieser Austausch des Alten an das Neue, dieses freiwillige Auferlegen eines Zwanges an dem einen Orte und das sich Herausnehmen einer genialen Freiheit am anderen ist das Geheimniß der Reproduction[6]. Auch für die akademische Feier, für Acte der Promotion und dergleichen, wird sich noch immer das Lateinische empfehlen.

---

[5] Theol. Stud. u. Krit. 1833. H. 2. S. 491.

[6] Treffliche Anleitung, Latein, das diesen Namen verdient, zu schreiben, giebt Niebuhr in seinem Briefe an einen jungen Philologen S. 131 ff. Vgl. die Beilage und die dort angeführte Literatur S. 161. — Gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache (namentlich in den theol. Examen) s. einen Aufsatz von Pl. in der Zeitschrift für Prot. und Kirche, Febr. 1863.

§ 20. Privatstudium.

An den öffentlichen Unterricht muß sich der Privatfleiß anschließen. Derselbe darf sich nicht auf die sorgfältigste Vorbereitung auf den zu hörenden Vortrag und auf genaue Wiederholung des Gehörten allein beschränken, sondern hat sich auch in selbständiger Forschung und in freithätigen Uebungen zu bewähren.

Das Besuchen zu vieler Collegien auf einmal ist schädlich und verwirrend. Das Studium der Encyklopädie und Methodologie soll in dieser Beziehung Maß und Ordnung schaffen. Aber auch der Privatfleiß darf nicht auf Kosten des öffentlichen geübt werden, damit nicht der Aufenthalt auf der Universität ein zweckloser werde. Vorbereitung und Wiederholung (repetitio mater studiorum) sind die beiden Verbindungsglieder zwischen dem Privatfleiß und dem, was im Lehrvortrage gesucht wird. Die eine schärft das Auge für die wahrzunehmenden Gegenstände, die andere prägt sie der Seele tiefer ein. Doch erfordert das eine Collegium mehr Vorbereitung, das andere mehr Wiederholung. Vorbereitung ist besonders da nöthig, wo sprachliche und andere Schwierigkeiten zum Voraus zu überwinden sind; Wiederholung aber wird sowohl da, als auch im Historischen und Systematischen stattfinden müssen. Da es sich indessen nicht um bloße Aneignung, sondern um Verarbeitung des Gehörten handelt, so wird die Wiederholung sich immer mehr in ein volvere et revolvere in animo ausweiten, und durch gemeinschaftliche Besprechung mit Studiengenossen wird jene geistige Gymnastik hinzutreten, welche die Glieder stark und sicher macht. Nur soll der Disputirgeist, zumal in religiösen Dingen, nicht in jene petulantia ingenii ausarten, die das Gemüth aushöhlt und die tiefere Lebenswurzel anfrißt. Gegen ein dissolutes Hin- und Herdisputiren über Dinge, die nur mit heiliger Scheu zu behandeln sind, gegen die skeptische Zerfahrenheit, in die man dabei so leicht geräth[1], ist das bewährteste Gegengift eine tüchtige Geistesarbeit, die sich Jeder, auch wenn er sich nicht für die gelehrte Theologie, sondern nur für den einfachsten Kirchendienst ausbildet, ein- oder mehreremale während der Studienzeit auferlegen soll, indem er sich einer rein speciellen Untersuchung am besten im Anschluß an ein Seminar oder eine Societät, etwa auch an eine gestellte Preisfrage, mit aller Gründlichkeit unterzieht. Nur wer selbst Knoten zu lösen versucht hat, kann die Leistungen Anderer würdigen, und nur wer das Einzelne und Besondere bis auf den Grund zu verfolgen die Geduld und den Muth hat, gewinnt für das Allgemeine ein Auge. Nur ein Solcher wird auch in den Stand gesetzt, den

[1] „Mit Leuten, die gegen die Wahrheit streiten, verliert man immer durch Worte, und jemehr man dergleichen glaubt nöthig zu haben, desto mehr giebt man ihrer Geschicklichkeit, dieselben zu verdrehen, Handhaben.“ Hamann an Jacobi (bei Gildemeister S. 254). „Es giebt gewisse Arten zu streiten, die man nur sehen darf, um zu wissen, daß dabei die Wahrheit gewiß nicht herauskommt.“ Rothe (vgl. F. Nippold: „Rich. R., ein christl. Lebensbild“ I, 475).

Umgang mit Männern der Wissenschaft zu benutzen, und nur ein Solcher ist ihrer Beachtung würdig, während der lästige Schwätzer überall gemieden wird. Vor Vielleserei hat man sich besonders zu hüten; **non multa, sed multum** gelte auch hier[2]. Weit nützlicher und bildender ist das Schreiben, bestehe es nun in Excerpten[3] oder in eigenen Aufsätzen[4].

§ 21. Theologische Charakterbildung.

Bei allem Dringen auf eine tüchtige wissenschaftliche Bildung ist aber schließlich nicht zu vergessen, sondern vielmehr als leitender Grundsatz festzuhalten, daß nicht allein das Maß des Wissens, sondern zugleich das Maß der religiös-sittlichen Gesinnung und inneren geistigen Durchbildung den Werth eines Religionslehrers bestimmt, und daß folglich die Bildung des theologischen Charakters auf der Grundlage einer vorangegangenen christlichen Erziehung eine eben so wichtige Aufgabe ist, wie die Mittheilung von Kenntnissen und die Aneignung von Fertigkeiten.

Es wäre zu viel verlangt wenn man sagen wollte, wer sich zum theologischen Studium melde, müsse schon das in sich haben, was man

---

[2] Plin. Epp. VII, 9. Quinct. Inst. orat. X, 1. 59. Senec. Epp. 45: Non refert, quam multos, sed quam bonos habeas (libros). Lectio certa prodest, varia delectat. Herder a. a. O. Brief 49. Niebuhr, Brief an einen jungen Philologen S. 145: „Laß das buntscheckige Lesen, selbst der alten Schriftsteller; es giebt auch unter ihnen gar viele schlechte. Aeolos ließ nur den einzigen Wind wehen, der Odysseus an's Ziel führen sollte, die übrigen band er; gelöst und durcheinander fahrend, bereiteten sie ihm endlose Irre."

[3] Der jüngere Plinius rühmt von seinem Onkel: Nihil legit, quod non excerperet; dicere enim solebat, nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset. Epp. III. 5. — Excerpte sind, nach Herder (Sophron S. 153), die Zellen, die sich der Fleiß der Biene baut, die Körbe, in denen sie ihren Honig bereitet.

[4] Herder a. a. O.: „Nulla dies sine linea, kein Tag muß vorübergehen, wo nicht ein junger Mensch für sich selbst etwas schreibt; er hole nun nach, was er vergessen möchte, oder setze sich seine Zweifel auf oder berichtige dieselben. Der Griffel, d. i. bei uns die Schreibfeder, schärft den Verstand, sie berichtigt die Sprache, sie entwickelt Ideen, sie macht die Seele auf eine wunderbar angenehme Weise thätig. — Nulla dies sine linea." — Indessen kann auch das viele Schreiben, in der Absicht zu lehren, ehe man gelernt hat, der Schriftstellerkitzel, seine Gefahr bringen. Dagegen Niebuhr — etwas stark und fast einseitig — (Brief an einen jungen Philologen S. 134 f.): „Lernen, mein Lieber, gewissenhaft lernen, immerfort seine Kenntnisse prüfen und vermehren, das ist unser theoretischer Beruf für's Leben, und er ist es am allermeisten für die Jugend, die das Glück hat, sich dem Reiz der neuen intellectuellen Welt, welche ihr die Bücher geben, ungehindert überlassen zu können. Wer eine Abhandlung schreibt, er mag sagen, was er will, macht Anspruch zu lehren, und lehren kann man nicht ohne irgend einen Grad von Weisheit, welche der Ersatz ist, den Gott für die hinschwindende Jugendseligkeit giebt, wenn wir ihr nachstreben. Ein weiser Jüngling ist ein Unding."

geistliche Erfahrung zu nennen pflegt, oder eine vocatio interna (vgl. § 6). Es möchte sogar räthlich sein, die, welche sich einer solchen rühmen, einer scharfen Beobachtung zu unterwerfen. Aber daß es Jedem, der herantritt an das Studium der Gottesgelahrtheit, mit diesem Studium auch heiliger Ernst sei, ist das Wenigste, was verlangt werden kann. Der junge Theologe soll sich nicht nur durch unbescholtenen Wandel im Allgemeinen und durch wissenschaftliches Leben als einen der Universität Würdigen beweisen, sondern das Interesse für Religion und Kirche muß ebensosehr bestimmend auf seine Wahl gewirkt haben, wie das Interesse für Natur auf den Mediciner u. s. w. Dasselbe kann allerdings noch in sehr allgemeiner und unbestimmter Gestalt vorhanden sein; aber in dem Maße, in welchem der Geist durch die fortgesetzten Studien an Klarheit gewinnt, soll auch der Charakter an Festigkeit zunehmen und das theologische Bewußtsein sich als ein einheitliches kundgeben. Das ist es, was so oft versäumt wird; daher die Klage, daß die Studien von der Frömmigkeit abziehen. Diese Klagen sind oft allerdings ungerecht. Man muß das Eigenthümliche des Jugendlebens, und des akademischen insbesondere, mit seinen Gefahren und seinen Heilmitteln nicht aus dem Auge verlieren. Es giebt Krisen, die auch dem Tüchtigsten nicht erspart werden können; ja, je tüchtiger die Kraft, desto größer die Versuchung. Nicht ein ängstliches Einspannen der Kraft in's Joch der Satzung ist hier das Richtige. Wohl aber sollen die theologischen Lehrer auch Seelsorger der Studierenden sein im rechten Sinne[1], und wohl dem Lehrer, der das Zutrauen des Schülers hat, und dem Schüler, der einen Mann gefunden, dem er sich frei aufschließen darf[2]!

Alles muß hier auf Freiheit ruhen; Keinem soll ein Seelenhüter aufgedrungen werden, aber kein theologischer Lehrer, der seine Aufgabe begriffen hat, soll sich auch dem vertrauten Umgang mit Würdigen entziehen. Mindestens verlangen wir, daß jeder Theologe in sich selbst ein theologisches Charakterbild darstelle, das zwar auch seine Mängel, aber doch immer einige Seiten haben wird, die der unwillkürliche Ausdruck einer geistigen Errungenschaft sind. Um es in das Wort eines der geachtetsten Theologen der neueren Zeit zusammenzufassen[3]: „Entschiedenheit ohne Abgeschlossenheit und absprechende Dreistigkeit, Selbstständigkeit ohne alle eitle Selbstgenügsamkeit, Consequenz ohne Lieblosigkeit, Festigkeit ohne Härte und Leidenschaft, und dieß Alles ruhend auf dem Grund einer christlichen Gesinnung, begleitet von Fülle des Geistes und des Wissens — das ist's, was den theologischen Charakter ausmacht."

---

[1] Die besonderen Studentenseelsorger, welche man neuerdings gefordert hat, sollten wenigstens bei den Theologen aus dem obigen Grunde unnöthig sein.

[2] „Wenn der Lehrling Zweifel hat, entdecke er sie in einer so wichtigen Sache seinem Lehrer treulich. Neue Zweifel haben die Wahrheit immer bewähret, und ein Lehrer wird von den bescheidenen Zweifeln seiner Zuhörer gewiß aufgemuntert; denn hier gilt's um kein Lehrgeld eines Collegii, sondern um Wahrheit einer so verbreiteten Religion, Studium und Amt auf Lebenszeiten. Wer hier furchtsamer Heuchler ist, ist's sich und Andern zum tausendfachen Schaden." Herder, Werke zur Rel. u. Theol. X. S. 186.

[3] Ullmann, theolog. Aphorismen, Stud. u. Krit. 1844, S. 448.

Der Theologie Studierende, dem es Ernst ist, wird bald inne werden, wie nicht einzig auf dem Wege des Studierens (so unerläßlich dasselbe ist) dieses Ideal errungen werden kann; was hier so oft den Muth trübt und den Kampf erschwert, hat seinen tieferen Grund im Sittlichen. Schreckt dich eine gewonnene neue Einsicht, fürchtest du in deinem Glauben wankend zu werden, und möchtest du es, um dir den Kampf zu ersparen, lieber beim Alten lassen: so frage dich, ob nicht Trägheit und Feigheit an diesem Wunsche Schuld sei. — Reizt dich dagegen das Neue, fühlst du dich hingezogen zum Widerspruch gegen das Bestehende: frage dich ob nicht Eitelkeit, Rechthaberei, Streitsucht daran Theil haben[4]. So hat der Studierende immer jene wohlthätige Zucht des Geistes an sich zu üben, welcher sich alle unterwerfen mußten, die es zur Größe des theologischen Charakters gebracht haben. So erhält das Wort der Alten: Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum seinen Sinn und seine Bestätigung. Oeftere ruhige Einkehr in sich selbst — auch wenn darum ein paar Blattseiten weniger gelesen würden! — (meditatio)[5], vertrauensvoller Aufblick zu Gott und Aufschwung der Seele zu ihm, dem Lebendigen, im Gebet (oratio)[6], Muth und Ausdauer im Kampfe gegen die Zweifel, gegen die Reizungen der Trägheit und des Stolzes, der Heuchelei und der Leidenschaft, der Bitterkeit und Verzagtheit (tentatio) — die sind es, die den Theologen zum Gottesmenschen heranbilden, der er sein soll, wenn er ein Gottesgelehrter mit Gottes Gnade werden will[7]. Eine theologia irregenitorum ist, genau besehen, eine contradictio in adjecto.

---

[4] „Man kann um nichts Edleres kämpfen, als um die Wahrheit; sie ist des Kampfes werth, wenn so gekämpft wird, daß Liebe und Freiheit unversehrt bleiben. Aber um Meinungen oder um Machtsprüche der Concilien, der Synoden, der Facultäten, der Journale oder überhaupt um menschliche Bestimmungen und Formen der Lehre streiten, hassen und meiden, das ist das Allerelendeste, was ein Mensch unter der Sonne betreiben kann." Menken (Leben und Wirken II. S. 108).

[5] Es war eine alte Formel bei den Promotionen, das Buch zu öffnen, aber es auch wieder zuzuschließen, um anzudeuten, daß man über das Gelesene auch nachdenken soll. Aber vor lauter Lesen kommt unser Geschlecht nicht zum Denken.

[6] Dimidium studii, sagten die Alten, rite precatus habet, und Herder empfiehlt Gebet und Lesen der Bibel als tägliche Morgen- und Abendspeise (a. a. O. S. 174). Ebenso sagt ein schweizerischer Theologe der neueren Zeit: „Darum halte ich dafür, daß keiner sich für den heiligen Dienst der Verkündigung des Wortes eignet, welcher nicht Tag für Tag mit Gebet und Flehen und Seufzen vor Gott hintritt und bei jeder neuen Stunde, da er etwas lernen soll, auch neu wieder im Herzen, so ganz in der Stille, daß es Niemand bemerkt, den Herrn bittet, daß er ihn auch in dieser Stunde segnen wolle, damit er auch aus diesem, was er nun hören soll, lernen könne die Gnade und Barmherzigkeit Gottes und das wahre Heil der Menschheit erkennen." (Zyro, die evang.-ref. Kirche, Bern 1837. S. 12 f.)

[7] Man pflegt endlich auch körperliche Requisite an den künftigen Diener der Kirche zu stellen. Nicht ganz mit Unrecht; vergl. die bezüglichen Forderungen des alttest. Gesetzes Lev. 21, 17 ff. Auch das in der römischen Kirche geltende kanonische Recht huldigt dem Grundsatze: sacerdos ne sit deformis. Der Protestantismus zeigt sich auch in diesem Punkte freier, indem er nichts Förmliches darüber bestimmt. Jedenfalls ist eine gesunde physische Unterlage eine Grundbedingung der geistlichen Wirksamkeit. Daß vor Allem eine gute Brust erforderlich sei, versteht sich für den Prediger von selbst. Manches läßt sich hier durch

I. Der theologischen Encyklopädie allgemeiner Theil.

Verhältniß der Theologie nach außen zu den übrigen Wissenschaften und die verschiedenen Richtungen in ihr.

Die Theologie als Wissenschaft.[1]

§ 22. Die Theologie als positive Wissenschaft.

Die Theologie ist eine positive Wissenschaft (Schleiermacher, kurze Darst. § 1) und hat somit ihren wissenschaftlichen Bestimmungsgrund nicht in sich selbst, wie das reine Wissen, sondern außerhalb in einem gegebenen, durch empirische Verhältnisse bedingten Lebensgebiete, d. h. in der christlichen Kirche und ihrer zeitlichen Erscheinung.

Das Wort positiv wird auch noch in einem engeren Sinne genommen, so daß es nicht nur das durch äußere Lebensverhältnisse Bedingte, sondern das zugleich von der äußeren Autorität Gebotene bezeichnet: z. B. positives Recht im Gegensatz gegen das natürliche. Daß die Theologie auch in diesem Sinne positive Wissenschaft ist, wie dieß auch von der Rechtswissenschaft (nicht so von der Medicin) gilt, wird sich in der Folge zeigen, wo es sich um das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung handelt. Aber auch abgesehen noch von dieser Frage können wir die drei Facultätswissenschaften (mit Ausschluß der philosophischen) positive Wissenschaften nennen, sofern unter diesem Ausdruck „ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente verstanden wird, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft nothwendigen Bestandtheil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur sofern sie zur Lösung einer

---

Diät gewinnen, und auch Unvollkommenheit des Sprachorgans läßt sich durch angestrengte Uebung (Demosthenes) verbessern. Besonders ist Lautlesen, womöglich unter der Kritik eines Zuhörers, sowie Gesang zu empfehlen. Aber ebenso Bewegung im Freien. Man kann es auch im Studieren zu weit treiben, und ein Gang in's Feld ist nicht nur für den Leib, sondern auch für Geist und Gemüth ersprießlich. Es gab eine philisterhafte Zeit, in der man körperliche Uebungen, wie das Turnen, für einen Theologen unanständig fand (mit falscher Berufung auf 1. Tim. 4, 8). Wir glaubten diese Zeit vorüber, bis im Jahre 1863 in der Hengstenbergischen Kirchenzeitung die Unverträglichkeit des Turnens mit christlicher Gesinnung nachgewiesen wurde; doch ist in demselben Blatte auch eine Erwiderung gefolgt, der wir beipflichten. — Wie sehr auch der gesellige Umgang zur Bildung der Sitten förderlich sei, ist anerkannt, und so sehr zu wünschen ist, daß die Studierenden zunächst unter einander in heiterer frischer Weise zusammenhalten, so wenig ist auch hier das sich Abschließen gegen die übrige Gesellschaft zu billigen, da es leicht zur Rohheit führt. Schleiermacher, über Univ. S. 126 f. Gegen den Unsinn des Philisterhasses: de Wette, über die Philister, in der Basl. wiss. Zeitschr. IV, 3.

[1] Literatur im liter. Anhang zu Theil I, A.

praktischen Aufgabe erforderlich sind" (Schleiermacher)[2]. So ist die Naturwissenschaft ein reines Wissen, insofern sie die Natur und ihre Erscheinungen um ihrer selbst willen erforscht, ohne alle Rücksicht auf die Beziehung der Natur zu den praktischen Bedürfnissen der Menschen, während die Medicin eine positive (angewandte) Wissenschaft ist, sofern sie zwar die Kenntniß der reinen Naturwissenschaft voraussetzt, aber aus ihr das herausnimmt und zu einem Ganzen verbindet, was Bezug hat auf die Stellung des menschlichen Organismus zum natürlichen außer ihm, d. h. auf die Verhältnisse von Gesundheit und Krankheit[3]. Es würde keine medicinische Wissenschaft mehr geben, wenn es keine Kranken mehr gäbe. Dieß auf die Theologie angewendet: das hellenistische Griechisch und das Hebräische hat für den Philologen[4], die Kirchengeschichte für den Historiker eine andere Bedeutung, als für den Theologen; und wie z. B. Exegese, Kirchengeschichte u. s. w. zusammenkommen in ein Pensum, wird nicht anders begriffen, als von dem gemeinsamen Punkt aus, auf den sie sich beziehen. „Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist." — „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören." „Die Mannigfaltigkeit der Kenntnisse verhält sich zu dem Willen, bei der Leitung der Kirche wirksam zu sein, wie der Leib zur Seele. Ohne diesen Willen geht die Einheit der Theologie verloren und ihre Theile zerfallen in die verschiedenen Elemente" (Schleierm., kurze Darst. § 5 ff.). Dieß wird freilich nicht allgemein anerkannt[5]. Wenn früher die Empirie vorherrschte und der

---

[2] Aehnlich Pelt: „Es ist zunächst eine äußere Erscheinung, auf welche sich die gesammte Theologie bezieht, wodurch sie aber ihren positiven Charakter erhält. Als positiv bezeichnen wir nämlich eine Wissenschaft, wenn sie nicht aus einem höchsten Princip mittelst freier geistiger Entwicklung nach eigenem Gesetz entsteht, sondern auf einen in der Zeit werdenden Organismus als Gegenstand sich bezieht, wie es die ethischen Gemeinschaften des Staats, der Kirche sind." Encykl. S. 15 f., vgl. Harleß, Encykl. S. 25.

[3] Für den Naturforscher z. B. ist die Anatomie des Menschen lediglich ein Beitrag zur vergleichenden Anatomie, während sie bei dem Mediciner zugleich den Boden bildet, auf dem sich seine praktische Thätigkeit zu bewegen hat. Für den Botaniker als solchen hat jede Pflanze denselben Werth; für den Arzt bildet sich eine eigene Wissenschaft von den Heilmitteln (materia medica) u. s. w.

[4] Man ist zwar gewohnt, ein Sprachgenie auch gleich für ein theologisches Genie zu halten und ein gutes philologisches Testimonium gleichsam als den besten Freipaß für die theologische Laufbahn zu betrachten. Indessen haben gerade die wahren Philologen von Beruf es eingesehen, wie das Eine noch nicht nothwendig das Andere in sich schließt, „da beide Wissenschaften nur das Zufällige in der Form mit einander gemein haben, daß gerade die Haupturkunden der einen in der Sprache geschrieben sind, welcher die andere die höchste Classicität zuerkennt". S. Fr. Passows „Leben und Briefe" von A. Wachler, Bresl. 1839. S. 38 u. 42.

[5] Sehr gut sagt indessen Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, 1. Abth. 3. Aufl. Stuttg. 1851 (neue Aufl. in 1 Bd. 1861) in Uebereinstimmung mit den Victorinern und den Mystikern des Mittelalters überhaupt: „Die Theologie ist eine praktische Wissenschaft, eine affective, mit der Gesinnung verbundene Erkenntniß." (Man hat spottweise den Namen „Pectoraltheologie" erfunden, und doch gilt das Sprichwort: Pectus est, quod disertum facit nicht vom Redner allein.)

bloße Hinblick auf die künftige Praxis nicht selten der Gründlichkeit des Studiums Eintrag that, so macht sich jetzt eine Wissenschaft breit, die das Leben höhnt und seine schreiendsten Forderungen mit grausamer Härte von sich stößt. Und so glaubt auch eine gewisse Theologie das Recht zu haben, ihre Vivisectionen an dem Leib der Kirche ohne alle Schonung vornehmen zu dürfen, um die Zuckungen des Herzens zu beobachten, das ihr anatomisches Messer bloßlegt. Es könnten haarsträubende Beispiele aus neuerer Zeit angeführt werden. Will man denn nicht begreifen, daß bei dieser rücksichtslosen Geltendmachung des Wissenschaftlichen die Wissenschaft selbst in die Unnatur hineingetrieben und ihr bei aller Höhe, die sie damit zu erreichen meint, die Lebenswurzel abgeschnitten wird, so daß sie verdorren muß[6]? — Uebrigens ruht ja die bisherige Eintheilung der Universität in Facultäten ganz auf dem von uns statuirten Unterschiede des reinen und des positiven (praktisch angewandten) Wissens[7]. Die Philosophie (im facultistischen Sinne des Wortes) hat es mit dem reinen Wissen zu thun und ihr gebührt insofern allerdings nicht der letzte, sondern der erste Rang[8]. Erst im Zusammenhange mit ihr gewinnen die übrigen Facultäten ihr wissenschaftliches Interesse: innerlich sind sie mit ihr verknüpft, aber äußerlich stehen sie nach dem Leben hin gewendet und empfangen von diesem ihre (relative, durch das Leben und seine Forderungen bedingte) Selbstständigkeit. Vergleichen wir die Theologie mit den beiden positiven Schwesterfacultäten, so steht sie mit ihnen in mehrfacher Berührung und es findet sogar ein größeres Verwandtschaftsverhältniß zwischen ihr und der Rechtswissenschaft auf der einen und der Heilkunde auf der anderen Seite statt, als zwischen den beiden letzteren untereinander. Mit der Rechtswissenschaft hat die Theologie den historischen Boden gemein, indem sie, wie diese den Staat, so die Kirche zu ihrer Voraussetzung hat. Der Studiengang und Studienapparat eines Theologen und Juristen sehen sich äußerlich ähnlich (Exegese, Geschichte, Dogmatik; Bibel und Corpus Juris), und auch die praktische Thätigkeit beider bewegt sich ebensowohl auf dem Gebiet der öffentlichen Rede, als auf dem der Leitung und Verwaltung. Im Kirchenrecht begegnen, ja durchdringen sich beide. Gleichwohl ist die innere Lebensbedingung der Theologie eine durchaus andere, als die des Rechts: dieses hat es mit festen, gesetzlich bestimmten Formen, die Theologie mit einer freien Lebensentwickelung zu thun. Eine juristische Theologie ist nicht, was wir wünschen könnten; sie würde sich als falschen Positivismus dar-

---

[6] „Es giebt ein Papst- und Pfaffenthum der Gelehrsamkeit und Wissenschaft, eine fanatische Tyrannei der Wissenden. Ihr Motto ist: Fiat scientia et pereat mundus.“ Lücke a. a. O. (vgl. § 18 A. 4) S. 10.

[7] Schleiermacher, über Universitäten S. 73 ff. S. 75: „Jene drei Facultäten (außer der Philosophie) haben ihre Einheit nicht in der Erkenntniß unmittelbar, sondern in einem äußern Geschäft, und verbinden, was zu diesem erfordert wird, aus den verschiedenen Disciplinen.“ Vgl. Herbart, phil. Encyklopädie Cap. 2 (vom Menschen in seiner Gebundenheit an die Natur, den Staat und die Kirche, woraus dem Verfasser die drei Facultäten resultiren).

[8] Schleiermacher a. a. O. S. 78. Vgl. Kant, über den Streit der Facultäten. 1. Aufl. Königsb. 1798.

stellen[9] (s. das oben § 7 über Gesetz und Lehre Gesagte). Die Theologie hat es nicht mit einer abstracten Seite des Menschenlebens (dem Recht), sie hat es mit dem lebendigen Menschen nach allen seinen Beziehungen zu thun; ihre Thätigkeit ist nicht eine peremtorische, sondern eine therapeutische, und dieß bringt den Theologen mit dem Arzte in Verbindung, besonders auf dem Gebiete der Pastoraltheologie. Bei der innigen Verbindung von Leib und Seele greift die Seelenpflege auch in die leibliche ein. Am Krankenbette begegnen sich der Arzt und der Geistliche nicht nur äußerlich, sondern auch in den innersten Tiefen menschlicher Heilsbedürftigkeit (medicina clerica). Dieselben sittlichen und gemüthlichen Eigenschaften, die von dem Arzt zu fordern sind, sind in vieler Beziehung von dem Geistlichen zu fordern, und umgekehrt. Die Humanität ist hier (noch abgesehen vom specifisch Christlichen) das verknüpfende Band. Im Wirkungskreise des Arztes und des Geistlichen tritt die individualisirende Behandlung noch entschiedener hervor, als beim Juristen; die persönlichen Berührungen, in die sie mit den Objecten ihrer Thätigkeit kommen, sind mannigfaltiger, unbestimmbarer und fließender. So hat also der Theologe Eigenschaften in sich zu vereinigen, die wir sowohl beim Juristen als beim Mediciner voraussetzen. Mit Ersterem muß er gemein haben den historischen Sinn, den Sinn, für eine geschichtlich geordnete Gemeinschaft auf eine gesetzmäßige Weise thätig zu sein, sowie (obwohl nach einer anderen Richtung hin) die Rednergabe; mit dem Arzt muß er theilen den Sinn für individuelle Lebensgestaltung, für die Geheimnisse des physischen Lebens, den beobachtenden Blick, den feinen Tact in der persönlichen Behandlung, sowie endlich den Trieb, zu heilen und die ungesunden Zustände in gesunde zu verwandeln. — In älterer Zeit hat die Theologie auch die beiden anderen Facultäten in sich geschlossen und in ihrem mütterlichen Leibe genährt; und wenn später die Trennung nur zu gegenseitigem Vortheil geschehen ist, so dürfen doch die fortdauernden Beziehungen auf einander nicht außer Acht gelassen werden. Daß diese Beziehungen schon während des Studiums erkannt und theilweise verwirklicht werden, gehört auch mit zu den Vortheilen des Universitätsstudiums (im Gegensatz zu bloßen Specialschulen). Der Theologe kann vom Juristen, vom Mediciner lernen, und Einer kann dem Anderen von dem Seinigen abgeben für Wissenschaft und künftigen Beruf.

§ 23. Die Theologie als Kunsttheorie.

Die Beziehung auf ein positiv gegebenes Lebensgebiet erfordert aber nicht nur eine Summe von Kenntnissen, sondern ebensosehr ein hohes Maß von praktischer Tüchtigkeit; daher die Theologie nicht einseitig als speculative oder historische Wissenschaft, sondern ebensosehr als praktische Disciplin oder Kunsttheorie aufzufassen ist.

[9] Tertullian hat die Theologie mit zu viel Juristerei beschwert und Grotius hat sie in der Versöhnungslehre in die Strafpolizei herabgezogen. (Dieß unbeschadet der Verdienste beider Männer.) Auch die moderne Orthodoxie leidet an juristischem Formalismus.

Darauf hat Pelt Encykl. § 3 mit Recht hingewiesen: denn „nicht waltet in der Theologie, wie in der Philosophie, das allgemeine Interesse des Gedankens vor; nicht das Bewußtsein von der Wahrheit, abgesehen von aller Anwendung, soll gewonnen werden[1]; vielmehr herrscht die Absicht vor, daß die Kirche vermöge jenes Bewußtseins ihrer Vollendung näher geführt werde" (ebend. S. 34). — Das Wort Kunst (τέχνη) ist im allgemeinsten Sinne genommen, vom Können, von einem freien Handeln nach bewußten Principien.

§ 24. Die Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

Vgl. die Literatur im liter. Anhang zu Theil I, A.

Da die christliche Theologie als Inbegriff der auf die christliche Religion und Kirche Bezug habenden positiven Kenntnisse und Fertigkeiten nur durch das Dasein einer solchen Religion und Kirche bedingt ist, so läßt sich auch ihr wissenschaftlicher Charakter nur aus der jedesmaligen Gestaltung des Christenthums begreifen.

Vgl. Schleiermacher, kurze Darst. § 4. — Man geht sicher irre, wenn man die Theologie von der Etymologie des Wortes aus construiren will. Sie ist allerdings in ihrer höchsten Bedeutung Gottesgelahrtheit, Lehre von Gott und göttlichen Dingen, und sobald sie aufhört, diesen Gesichtspunkt im Auge zu behalten, wird sie ein todtes Aggregat von den verschiedenartigsten Kenntnissen. Aber eben diese gehören nun einmal mit zum Leibe der Theologie, ohne den sich auch ihr eigenthümlicher, durch jede Zeit wieder anders bedingter Geist nicht darstellen kann. Wer auf dem Wege des bloßen Speculirens über Gott ein „Theologe" werden wollte, würde sich in seinen Erwartungen bald getäuscht fühlen. Vielmehr hat sich der Theologe zunächst mit sehr menschlichen Dingen (Grammatik, Historie u. s. w.) zu befassen, wie sie durch die geschichtliche Entwickelung nothwendig geworden sind. Mitten in die Gegenwart hineingestellt, begreift der angehende Theologe den Complex derselben nicht, ohne eine vorläufige Orientirung über die Geschichte seiner Wissenschaft.

Das Wort „Theologie" ging aus dem heidnischen Sprachgebrauch in den christlichen über. Theologen hießen bei den Alten die, welche über das Wesen und die Geschichte der Götter Auskunft zu geben wußten. Pherekydes der Syrer und Epimenides von Creta (beide im 6. Jahrh. v. Chr.) hießen Theologen[1]. — In der ersten christlichen Zeit verstand

---

[1] Fichte verlangte indessen von der Universität überhaupt, daß sie nicht ein bloßes Wissen in den Schülern fortpflanze, sondern zu einer Kunstschule des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs werden solle. Vgl. dessen Leben von J. H. Fichte. Sulzb. 1830 fg. (2. Aufl. 1862). Th. I. S. 522.

[1] Cic. de nat. deor. III, 21. Ernesti, clavis zu d. St. Plutarch. de defectu oraculor. XIV. p. 323 ed. Hutten. Platon, Polit. lib. II. Aristot. Metaph. XII, 6. 10. (III, 4. XIV, 4.) Diodor. Sicul. V, 80. Stephani thesaur. lingu. gr. u. d. W. Pollux, Onomast. I, 19. 20. Die Priester der Alten hießen ἱερεῖς,

man unter Theologie die Lehre von der Gottheit des Logos und die Trinitätslehre. Demgemäß wurden Johannes (in der Ueberschrift zur Apokalypse) und Gregor von Nazianz Theologen genannt. Erst im Mittelalter wurde unter theologia christiana der ganze Complex der christlichen Lehre verstanden, obwohl auch hier noch das Wort (z. B. von Abälard) vorzugsweise von der Trinitätslehre gefaßt ward. Drehte sich doch eben die Theologie der Scholastiker großentheils um die speculative Darlegung des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften. Die Mystiker dagegen, an deren Sprachgebrauch Luther, auch Spener und Francke sich anschlossen, verstanden unter Theologie das lebenskräftige Eindringen in das Wesen der Religion selbst, die Selbstvertiefung des Gemüths in Gott, daher der Titel des Büchleins: Von der deutschen Theologie, und der Ausspruch: Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum. — Der heutige Sprachgebrauch, nach welchem Theologie jene Gesammtheit von Kenntnissen und Fertigkeiten bezeichnet, die auf das Leben der Kirche Bezug haben, konnte erst entstehen, als eine bestimmtere Gliederung der Fächer eingetreten war. Für die Sache selbst aber hatte man schon in früherer Zeit Benennungen. Die wissenschaftliche Behandlung der Religion oder vielmehr ihrer Dogmen nannte man *θεολογικὴ πραγματεία, σύνταγμα πίστεως*, institutio divina, doctrina christiana (Augustin) u. s. w. Man unterschied: *πίστις* und *γνῶσις* (*ἐπιστήμη*). Unter letzterer verstand man die speculative Auffassung der Glaubenslehren und unterschied zwischen wahrer und falscher Gnosis. Es bildeten sich theologische Schulen von verschiedener Richtung: in Alexandrien z. B. herrschte eine mehr speculative, in Antiochien eine mehr verstandesmäßige Theologie; jene pflegte die allegorische Schrifterklärung, diese verband sie wenigstens mit einer grammatisch-historischen. Verschiedenes trieb zu wissenschaftlicher Gestaltung der Theologie hin: 1) das apologetische Interesse — man war genöthigt, die Angriffe der Gelehrten und Philosophen mit gleichen Waffen zurückzutreiben (Justin der Märtyrer u. A., Minucius Felix, Tertullian, Clemens, Origenes); 2) das polemische, nachdem in der Kirche selbst die verschiedenen Richtungen zu Lehrstreitigkeiten geführt und Häresien sich gebildet hatten. Vom 4. Jahrhundert an wurde auf den Concilien die Glaubenslehre festgestellt und, unter Mitwirkung von Theologen wie Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz im Morgenlande, Augustin im Abendlande, der Stoff bereitet, aus welchem die spätere Zeit das kirchliche Lehrgebäude aufführte. Blieb auch der Kern der Lehre der christliche, so übte doch von je die vom heidnischen Boden herübergepflanzte Philosophie (Platonismus, Aristotelismus) einen wesentlichen Einfluß auf die Gestaltung der christlichen Dogmen. Auch innerhalb der rechtgläubigen katholischen Kirche machten sich verschiedene Geistesrichtungen geltend, deren eine mehr am Ueberlieferten festhielt und an dem einfachen bildlichen Ausdrucke sich genügen ließ, während die andere den überlieferten und zu einem Ganzen zusammengestellten Lehrstoff (Isidor von Sevilla und Johannes von Damaskus im 7. und

---

νεωκόροι, ζάκοροι, προφῆται, ὑποφῆται, θῦται, τελεσταί, ἱερουργοί, καθαρταί, μάντεις, θεομάντεις, χρησμῳδοί, χρησμολόγοι, χρησμοδόται, πανατεῖς, πυρφόροι, ὑπηρέται, θεουργοί, θυηπόλοι. Ibid. 14.

8. Jahrh.) vermittelst einer speculativen Auffassung und dialektischen Behandlung der Dogmen geistig zu durchdringen suchte. Das Streben, Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen, Positives und Selbstgedachtes, Offenbarung und Vernunft in's Gleichgewicht zu setzen, gab sich nach verschiedenen Seiten hin vornehmlich in der Scholastik zu erkennen (Scotus Erigena im 9. Jahrh., Abälard und Anselm im 11. Jahrh.). Aber immer mehr wurde die Philosophie von der einmal fixirten Kirchenlehre abhängig und nur unter dem auf Selbstüberredung beruhenden Scheine eines selbstständigen Verfahrens vertrat sie den Dienst der Magd im Hause der gestrengen Herrin. Aber auch die Herrin, die Theologie, kam zu keiner Freiheit und trug die Fesseln einer von außen ihr aufgedrungenen Dialektik. Aristoteles beherrschte die Bibel. Exegetische und historische Studien, früher gepflegt, traten gegen die systematisirende Thätigkeit zurück (von Peter dem Lombarden bis auf Thomas von Aquino im 12. und 13. Jahrh.). Nachdem diese aber schließlich in unerträgliche Disputirsucht, der Dogmatismus in Skepticismus ausgeartet war, während die Mystiker (vorzüglich im 14. Jahrh.) von innen heraus eine Neugestaltung des christlichen Lebens und Denkens anstrebten, traten mit dem sogenannten Humanismus (im 15. Jahrh.) Philologie, Kritik und Geschichte wieder in den Vordergrund, und die exegetischen Studien blühten unmittelbar vor der Reformation wieder auf (Laur. Valla, Reuchlin und Erasmus). Durch den Protestantismus des 16. Jahrhunderts (Luther, Zwingli, Calvin), welcher die Schrift als die einzig sichere Basis und Norm des Glaubens hinstellte, mußte auch die Theologie sich verjüngen. Das Bibelstudium gewann an Umfang und Selbstständigkeit und wurde die breite Unterlage des protestantischen Lehrbegriffs. Diesen bildeten die Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts (Lutheraner und Reformirte) mit großer Gründlichkeit, wenn auch nicht frei von scholastischem Wesen und polemischer Härte und Einseitigkeit, weiter aus, bis sowohl von der Wissenschaft (Calixt) als besonders vom praktischen Leben aus (Spener und der Pietismus) wieder zu einem engeren Anschluß an die biblischen Begriffe zurückgelenkt und auf die eigentlich religiösen Bedürfnisse (im Gegensatz zur todten Orthodoxie) hingewiesen wurde. Dem Pietismus trat, als er sein Salz zu verlieren begann, mit Anfang des 18. Jahrhunderts die Philosophie polemisch zur Seite; der Wolffianismus brachte einen neuen (mathematisch-demonstrativen) Formalismus in die Theologie und machte (wenngleich noch in orthodoxer Verhüllung) dem Rationalismus Bahn, der durch die kritische Richtung Semlers u. A. (in der zweiten Hälfte, des 18. Jahrh.) immer mehr Nahrung erhielt. Die Dogmatik wurde immer dünner an Umfang und immer unentschiedener in ihrer Haltung, während die exegetische Theologie (seit Ernesti) und die historische (seit Mosheim) sich zu größerer Selbstständigkeit emporarbeiteten. Mächtige Umgestaltungen auf den übrigen Lebensgebieten, so bes. das Erwachen der deutschen Literatur (Lessing), die neuere Pädagogik, der Philanthropismus wirkten bald anregend und aufklärend, bald verflachend und verweltlichend auf das kirchliche Leben. Durch die Wolfenbüttler Fragmente war nicht nur die Kirchenlehre, sondern die geschichtliche Grundlage des Christenthums selbst bedroht. Die Apologetik benahm sich verlegen und ließ sich ein Vorwerk um das andere abnöthigen. Da trat

Kant auf und steckte der Vernunft die Grenzen ab, innerhalb welcher sich eine auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen verzichtende, auf die autonome Moral des kategorischen Imperativs sich beschränkende Religion mit ihren praktischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit einstweilen zu begnügen hatte, bis der speculative Drang der deutschen Philosophie (in Fichte, Schelling, Hegel) das wieder zur eigentlich philosophischen Aufgabe machte, was Andere, wie Jakobi, dem Gefühlsglauben reservirten. Schleiermacher suchte die Theologie ebensosehr von der Philosophie der Schule zu trennen, als er mit philosophischem Geiste ihre sämmtlichen Gebiete durchdrang und auf den innersten Kern und Lebensquell derselben hinwies. Und seitdem ist es eine unverlierbare Aufgabe der neueren Theologie geblieben, vor Allem aus ihrer Geschichte ihr eigenes Wesen zu begreifen und über ihre Stellung zur Gegenwart sich klar zu werden, um auf dieser Grundlage dann auch den Aufbau eines christlichen Lehrsystems in Angriff zu nehmen. Freilich fehlt es auch nicht an Solchen, welche, die gesammte historische Entwickelung der Theologie ignorirend, Alles wieder von vorn anfangen zu müssen glauben, während Andere die Theologie des 17. Jahrh. (noch lieber als die des 16.) wieder heraufbeschwören möchten[2].

Verhältniß der Theologie zu den allgemeinen Bildungselementen.

§ 25. Verhältniß der Theologie zu den Vorbereitungswissenschaften (Propädeutik).

Wie jede positive Wissenschaft, so setzt auch die Theologie eine streng wissenschaftliche Schulbildung voraus, indem sie die reinen Wissenschaften theils als Vorkenntnisse verlangt, theils dieselben fortwährend als Hülfswissenschaften benutzt.

Man kann mit Bertholdt Vorkenntnisse (Propädeutik) und Hülfswissenschaften (Boethetik) unterscheiden. Erstere befähigen erst zum Facultätsstudium und bedingen die Maturität; letztere dienen überdieß speciell dem theologischen Studium. Manches ist vorbereitende und Hülfswissenschaft zugleich, z. B. das Lateinische, das Griechische, die Geschichte, während das Hebräische auf Gymnasien doch eigentlich nur

---

[2] Wir haben bei diesem geschichtlichen Ueberblick allerdings vor Allem die deutsche Theologie im Auge gehabt und zwar vorzugsweise die protestantische. Die katholische Theologie hat, soweit sie lebendig war, dieselben Phasen durchgemacht, besonders in Deutschland. Was sich in anderen Ländern (protestantischer- und katholischerseits) als theologische Wissenschaft (nur von dieser, nicht vom kirchlich-praktischen Leben ist hier die Rede) einen Namen gemacht hat, hängt mit der Entwickelung in Deutschland mehr oder weniger eng zusammen. In neuerer Zeit ist freilich vieles anders geworden. Die Kämpfe der deutschen Theologie haben sich je länger je mehr auch dem Auslande mitgetheilt; namentlich hat auch die liberale und selbst die negative Richtung ihre Vertreter in England, Frankreich, Holland gefunden und immer mehr entwickelt sich auf diesen Gebieten ein selbständiger Betrieb der historisch-kritischen Arbeit der Theologie.

um der Theologie willen eine Stelle unter den reinen Schulwissenschaften erhält. Wir betrachten es daher wie die biblische Philologie überhaupt, erst bei den Hülfswissenschaften, von denen erst innerhalb des Kreises der eigentlichen theologischen Disciplinen die Rede sein wird.

§ 26. Die einzelnen Vorbereitungswissenschaften.

Hinsichtlich ihrer Verwendbarkeit für die Theologie behaupten unter den reinen Wissenschaften die Sprach- und Geschichtsstudien den ersten, die mathematischen und Naturwissenschaften den zweiten Rang, sowohl in formeller, als in materieller Hinsicht. Daher sagen wir: die classisch-humanistische Bildung ist und bleibt die einzig sichere Grundlage einer gesunden christlich-protestantischen Theologie.

„Wie der, der ein Land in seiner Jugend verläßt, überschaue der [aus der Schule] Wegziehende noch einmal ruhig und ernstlich den Weg seiner Schulwissenschaften“[1]. Abgesehen nun von der Philosophie (vgl. § 28) zerfällt uns die Masse des übrigen (empirischen) Wissens in zwei große Hauptgebiete, von denen das eine die Körperwelt im Raume, das andere die Geisterwelt oder die sittliche, wie sie sich in der Zeit entwickelt, uns darstellt. Zu ersterem Gebiete rechnen wir die Naturwissenschaften in ihrem ganzen Umfange, sammt der Mathematik, die ihre formelle Seite ist; zu letzterem die Geschichte und ihre formelle Vermittelung, ihr Organ, die Sprache[2]. Während nun unter den positiven (Berufs-) Wissenschaften die Heilkunde auf dem Naturgebiete ruht, ruhen Rechtswissenschaft und Theologie auf dem ethisch-historischen Grunde (vgl. § 22). Ohne den alten und immer neu auflebenden pädagogischen Streit über Humanismus und Realis-

[1] Herder, Anwendung dreier akademischer Lehrjahre (Werke zur Rel. und Theol. X. S. 164).

[2] Die Franzosen nennen „sciences“ die sog. exacten Wissenschaften, Philologie und Geschichte dagegen begreifen sie unter „lettres“; eine Unterscheidung, die ihren guten Grund hat, wenn auch die Benennung irreleitend ist und auf einer allzu realistischen Ansicht von der Wissenschaft beruht. Dabei versteht sich von selbst, daß es bei dem organischen Zusammenhange alles Wissens Uebergänge von dem einen Gebiet in das andere giebt, und darum eine absolute Trennung sich nicht durchführen läßt. So fällt die Geographie (als physische und mathematische) der Naturseite zu, wie sie denn auch mit einigen Zweigen der Naturwissenschaft (Geologie) auf's Innigste verflochten ist; aber sie bildet zugleich den Boden der Geschichte und hängt mit der Ethnographie und Statistik zusammen. So sind auch die ersten Bedingungen der Sprache Naturbedingungen; die Lautlehre ruht auf der Physiologie, wie denn schon J. Grimm auf die geheimnißvollen Gesetze hingewiesen hat, unter denen unsere Sprachwerkzeuge stehen und welche zu zeigen Aufgabe der Naturwissenschaft ist (Vorr. zum deutschen Wörterb. S. III). Die Geschichte wiederum hat ihre mathematische Seite in der Chronologie u. s. w. Zudem verlieren sich die ersten Anfänge derselben (Fragen über die Urwelt) ganz in die naturhistorische Forschung; man denke z. B. an die Untersuchungen über die Pfahlbauten. Aber auch die neueste Geschichte kann nur von dem vollständig begriffen werden, der den Umschwung der Naturwissenschaften und seinen Einfluß auf die Cultur zu würdigen vermag.

mus von hier aus schlichten zu wollen[3], können wir doch unbedenklich sagen, daß die classisch-humanistische Bildung[4], die auch dem Mediciner zu gute kommt, vor Allem dem Juristen und Theologen unentbehrlich sei.

Durchgehen wir die Vorbereitungswissenschaft im Einzelnen, so tritt uns in erster Linie entgegen:

das Sprachstudium (die Philologie). Dieses hat, noch abgesehen von allem materiellen Nutzen, seine hohe Bedeutung für die formale Bildung des Geistes. Auf der Kraft des Wortes ruht ja die ganze Lehrthätigkeit. Darum ist schon das Studium der Muttersprache von Wichtigkeit. Aber das geistig Bildende der Sprache tritt erst für den hervor, der mehrere Sprachen unter sich vergleicht. Daß namentlich die vorzugsweise so genannten alten Sprachen (das Griechische und Lateinische) durch die Bestimmtheit und den Reichthum ihrer Formen diesen Dienst leisten, gilt den Sachverständigen als ausgemacht. Die classische Ausdrucksweise wirkt reinigend und stärkend auf die Muttersprache zurück[5], und darum ist es auch nöthig, daß die classischen Vorbilder selbst es seien und nicht etwa spätere kirchliche Schriftsteller, an denen der Sinn für Sprache sich bilden und der Geist innerlich erstarken soll. Nur Einseitigkeit kann hierin Gefahr für das Christenthum erblicken[6].

---

[3] Literatur im liter. Anhang zu Theil I, B.

[4] „Humanität hat zwar bei den alten römischen Schriftstellern einen viel weitern Umfang und begreift alle Arten von Wissenschaften, die zur Bildung des Menschen dienen. S. die Stelle in Gellii noctt. Att. XIII, 16 u. J. A. Ernesti, prolus. de finibus humaniorum studiorum regendis. Lips. 1738. Weil aber ihre Kenntniß bei den Römern aus und durch die Lesung guter griech. und röm. Schriftsteller eigentlich erlangt, auch in neuern Zeiten eben dadurch die gesammte Gelehrsamkeit wiederhergestellt und in Gang gebracht wurde: so ist dadurch der enge Begriff entstanden, in welchem man jetzt Humanität und Humaniora nimmt." Nösselt, Anweisung zur Bildung angehender Theologen I. (Halle 1818) § 105.

[5] Vgl. was § 19 über lateinischen Vortrag gesagt ist. — Den formalen wie den instrumentalen Nutzen der Sprachen faßt u. A. Luther trefflich zusammen in Folgendem: „So lieb uns das Evangelium ist, so hart lasset uns über den Sprachen halten . . . Und lasset uns das gesagt sein, daß wir das Evangelium nicht wohl werden erhalten ohne die Sprachen. Die Sprachen sind die Scheide, darin dieß Messer des Geistes steckt. Sie sind der Schrein, darin man dieß Kleinod trägt. Ja, wo wir's versehen, daß wir, da Gott vor sei, die Sprachen fahren lassen, so werden wir nicht allein das Evangelium verlieren, sondern wird auch endlich dahin gerathen, daß wir weder lateinisch noch deutsch recht reden oder schreiben können. Deß laßt uns das elende, gräuliche Exempel zur Beweisung und Warnung nehmen in den hohen Schulen und Klöstern, darin man nicht allein das Evangelium verlernt, sondern auch lateinische und deutsche Sprache verderbt hat, daß die elenden Leute schier zu lauter Bestien worden sind, weder deutsch noch lateinisch recht reden oder schreiben können, und beinahe auch die natürliche Vernunft verloren haben." — „Wo die Sprachen sind, da geht es frisch und stark, und wird die Schrift durch trieben, und findet sich der Glaube immer neu durch andere und aber andere Worte und Werke." (S. die Schrift: An die Rathsherren aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen. Walchs Ausg. X. S. 538 ff.) Aehnliche Stellen von Zwingli in Usteri's und Vögeli's Ausg. von dess. Werken (Zürich 1819 f.) II. S. 255 ff. 268 ff.

[6] Schon die Kirchenlehrer machten sich Scrupel, wie weit das Lesen heidnischer Schriftsteller dem Christen Nutzen oder Gefahr bringen könne; vgl. den berühmten Traum des Hieronymus (ep. XXII. ad Eustochium), die Rede des

Nun aber tritt für den Theologen zu dem formal bildenden Werthe der Sprachen, und der alten insbesondere, noch der instrumentale, praktische Nutzen hinzu, über den am wenigsten zu sagen ist, da er auf der Hand liegt.

Schon das Studium der alten Sprachen selbst führt auf das Studium der Geschichte[7], wie denn die neuere Philologie Linguistisches und Historisches zu einem Ganzen vereinigt. Für den Theologen ist es durchaus nothwendig, eine genaue Anschauung von der alten Welt zu gewinnen, wäre es auch nur, um das Christenthum im Gegensatz zu ihr zu begreifen[8]. Aber auch in die der heidnischen entgegengesetzte biblische und christliche Vorstellungsweise wird sich nur der versetzen können, der den Geist des Alterthums erfaßt hat. Nicht allein die Geschichte der Griechen und Römer, sondern ebenso die der orientalischen Völker (und zwar diese in ihrer specielleren Beziehung zur Bibel) muß vorausgesetzt werden. Ebenso die Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit, ohne welche die Kirchengeschichte unverständlich bleibt. Uebrigens hat auch die Geschichte und die Beschäftigung mit ihr nicht nur einen materiellen Nutzen, indem sie mit dem Stoff bekannt macht, sondern auch in ihr ist das formell Bildende, die Schärfung des historischen Sinnes nicht außer Acht zu lassen. Aber eben darum soll die Geschichte nicht einseitig als Völker- und Staatengeschichte, sondern nach Iselins und Herders Vorgange als Geschichte der Menschheit gefaßt und so auch vorzüglich die Bildungsgeschichte des menschlichen Geistes als die innere Seite derselben hervorgehoben werden.

Bilden nun Sprach- und Geschichtsstudien den eigentlichen Boden des theologischen Studiums, so sind doch auch Mathematik und Naturwissenschaft nicht ohne Bedeutung für dasselbe. Der formale Werth der Mathematik ist unbestritten. An ihr übt sich die demonstrative Kraft des Geistes[9]; sie wird auch eine praktische Logik genannt, wie die

---

Basilius *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (einzeln herausgeg. von Sturz, Gera 1791; deutsch von Uhlemann in Illgens hist.-theol. Abhdlgen. [Leipz. 1818 ff.] 2. S. 88 ff.; von Nüßlin, Mannh. 1839; von Lotholz, Jena 1857 und von Wandinger, München 1858). — Die Mönche zur Zeit der Reformation sagten, alles Griechische sei Ketzerei. Aber auch bei den reformatorisch Gesinnten regten sich Zweifel, ob das heidnische Alterthum dem christlichen Theologen die zuträgliche Kost biete? s. den Brief des Felix Myconius an Zwingli (Opp. VII, 1. S. 258). Und so ist auch noch in neuerer Zeit über den Werth der classischen Studien vielfach gestritten worden.

Literatur über die Streitfrage im liter. Anh. zu Theil I, B.

[7] Literatur im liter. Anh. zu Theil I, B.

[8] „Das Christenthum ist gewiß berufen, die Welt zu überwinden, auch die heidnische Welt, also auch das, was in uns von vorchristlicher Bildung ist. Aber diese Ueberwindung soll keine Ausweisung sein, als wären es dämonische Kräfte, welche ausgetrieben werden müßten, um dem göttlichen Geiste Platz zu machen. Wenn wir in den hinter uns liegenden Entwickelungsstufen der Menschengeschichte den großen Zusammenhang erkannt haben, so können wir als letzte Aufgabe keine andere erkennen, als die, den Gegensatz jener geistigen Mächte, welche wir die beiden Hauptfactoren der Culturgeschichte nennen können [hellenische Cultur und Christenthum], in uns zu versöhnen." Curtius, in Gelzers Monatsbl. August 1858. S. 85.

[9] Vgl. Herder (Sophron S. 89): „so muß billig, wie Pythagoras an seinen Lehrsaal schrieb: „Niemand komme ohne Geometrie herein!" an die Thür der obern Classen eines Gymnasii geschrieben werden: Niemand gehe ohne Geometrie heraus."

Sprachwissenschaft. Nur ist ihr Werth (in philosophischer Beziehung) bisweilen überschätzt worden. Eine mathematische Denkweise in der Theologie befriedigt so wenig als eine juridische. Die Mathematik hat es mit meßbaren und berechenbaren Größen (Form und Zahl) zu thun, während das Unendliche der Idee nicht in ihre Kreise und Gleichungen eingeht, sondern nur auf dem freien Wege einer schöpferischen Gedankenbildung zu Stande kommt. Jene wunderbare Durchdringung des geistigen und gemüthlichen Lebens, jene Mannigfaltigkeit der Gedankenschattirungen, welche sich oft auch der biegsamsten und gewandtesten Sprache entziehen, läßt sich unmöglich in eine Formel wie a+b einzwängen, und nicht selten wird das, was volle Wahrheit hat, wenn es schwebend gefaßt wird, zur Unwahrheit, sobald man es verfestigen und in den Kreis einer zwar scharfsinnig combinirenden, aber ideenleeren, geistlosen Verständigkeit hineinbannen will. Viele Mißverständnisse sind auf diesem Wege veranlaßt worden [10]. — Es ist eine besonders bei gebildeten Laien beliebte Vorstellung, daß die Astronomie zur Theologie in einem engen Verwandtschaftsverhältniß stehe, weil beide den Himmel zu ihrem Elemente haben. Aber der astronomische Himmel ist nicht der theologische und auch im unendlichen Raume „wohnt das Erhabene nicht", das wir in der sittlich-religiösen Welt suchen; denn nicht alle Sternbeweise führen zum Stern der Weisen. So bekannte Lalande, daß er den ganzen Himmelsraum durchmessen und Gott nicht darin gefunden habe. Gleichwohl wird die Kenntniß des gestirnten Himmels den Theologen eben so gut wie jeden Gebildeten zieren, und in dem Symbol der Urania mögen sich beide sonst divergirende Wissenschaften in poetischer Verklärung begegnen. Näher indessen als die Astronomie in ihrer Besonderheit liegen dem Theologen die Naturwissenschaften in ihrem ganzen Umfange. Wir denken hier zuletzt an den zufälligen praktischen Nutzen, den einige Naturkenntniß dem Landprediger gewähren kann; auch nicht zuerst an die Nothwendigkeit der biblischen Naturkunde (physica sacra) für die Exegese, und noch weniger an den physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die sogenannte Teleologie [11],

[10] „Ein großer Theil dessen," sagt Goethe, „was man gewöhnlich Aberglauben nennt, ist aus einer falschen Anwendung der Mathematik entstanden." Farbenl. II, 158. — Man denke z. B. an die mathematischen Figuren, durch welche Gerbert (Sylvester II.) die Lehre von der Brotverwandlung im Abendmahl anschaulich machen wollte. Aehnliches wurde zu alten Zeiten mit der Dreieinigkeit versucht. Wie sich nicht nur Franz Baader, sondern selbst Hegel eine Zeit lang in Beziehung auf die Trinitätslehre mit Dreiecken und Vierecken abquälte, darüber s. Rosenkranz in Hegels Leben (Berl. 1844) S. 101 fg. „Die Mathematik", sagt Bengel „giebt in gewissen Stücken eine gute Beihülfe, aber in solchen Wahrheiten, die ihrem Forum ganz fremd sind, verliert man durch sie die Auffassungskraft. Indem man lauter bestimmte Vorstellungen haben will, verliert man die lebendigen. Zu den verschiedenen Vorstellungen giebt es verschiedene Organe; mit den Augen kann man nicht hören, mit den Ohren nicht sehen u. s. w." Burk, Leben Bengels S. 71. Vgl. auch die Stelle aus Melanchthon (unten § 81, 10).

[11] Die theologischen Werke von Sander, K. Bonnet, Reimarus, Paley, Brougham und die sogenanten Bridgewaterbücher enthalten indessen viel Bildendes. Weit darüber hinaus vollends Humboldts Kosmos. — „Es ist nicht recht," sagt Bengel a. a. O., „daß man die Physik so versäumt und so einen Staat von seiner sublimen, metaphysischen Kenntniß des Universums macht. Es war freilich auch schon bei den Alten so, daß ihnen die allgemeinen Begriffe

sondern an den großen Zusammenhang der Natur und des Geistes überhaupt. Wir gehen dabei vom Menschen aus. Die Anthropologie umfaßt Physiologie und Psychologie zugleich, und so setzt auch die Philosophie des Geistes überhaupt eine Grundlage natürlicher Bedingungen voraus. Dieß ist nicht im Sinne des Materialismus zu verstehen, wohl aber im Gegensatz gegen einen falschen, um alle Natur rein unbekümmerten Spiritualismus. Dieser ist ein ebenso gefährlicher Feind als der Materialismus, und schon als Gegengewicht gegen ihn hat die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften ihre praktische Bedeutung. Dazu kommt, daß die Wissenschaften, während sie früher (vom theologischen Standpunkt aus) als eine Stütze der Theologie betrachtet wurden, in neuerer Zeit häufig dem flachen Unglauben als Aushängeschild dienen müssen, als vertrüge sich mit ihren Fortschritten weder der theistische Glaube an Gott und Unsterblichkeit, noch der bestimmtere christliche an die Wahrheiten der Bibel. Man wird dabei oft finden, daß die, welche am wenigsten von der Sache verstehen, sich am meisten auf diese Fortschritte berufen, Viele aber auch sich vor Gespenstern fürchten aus Unkenntniß der Sache[12]. Was das Verhältniß zur Bibel betrifft, so kommt es vor Allem darauf an, ihre Stellung zu den Naturwissenschaften zu begreifen (was in die Apologetik gehört), dann aber auch eine gründlichere Einsicht in den Sachverhalt zu erlangen (dieß besonders in Beziehung auf das Urweltliche und sein Verhältniß zu der mosaischen Schöpfungsgeschichte)[13]. Endlich ist auch nicht zu verkennen, wie die Natur der Spiegel des Geistes ist und welche reichhaltige Symbolik sie verhüllt. Die neuere Sprache ruht großentheils auf dem Parallelismus der Natur und des Geistes und je lebendiger und bezeichnender sie ist, desto mehr erweist sie sich als geschöpft aus der geheimnißvollen Tiefe des Naturlebens. Die Mystik hat freilich oft auch auf ungehörige Weise Natürliches und Geistiges zu theosophischem Gebräu vermischt (Paracelsus, J. Böhme); aber es liegt doch eine tiefe Poesie, die eben darum auch eine hohe Wahrheit ist, in dieser Wechselbeziehung beider, so daß der, welcher das religiöse und philosophische Sprachgebiet beherrschen will, sich dem Studium des Naturlebens nicht ganz entziehen kann[14].

---

der Philosophie zum Deckmantel ihrer Unwissenheit in den Specialibus dienen mußten." Und vollends in unserer Zeit ist es unverantwortlich, wie sehr von einigen Theologen die Naturwissenschaften vernachlässigt werden. Nur um so unverschämter und ungestrafter darf sich dann, solcher Unwissenheit gegenüber, der Unglaube auf die Fortschritte der Naturwissenschaften berufen. Aber freilich die Augen vor den Thatsachen verschließen und mit der Bibel in der Hand dagegen fechten oder dilettantisch in eine Wissenschaft hineinpfuschen, von der man nur oberflächliche Kenntniß hat, dient nur dazu, die Theologie in den Augen der Fachmänner lächerlich zu machen, und wird, wenn es auch in wohlgemeintem apologetischen Interesse geschieht, mehr schaden als nützen.

[12] Statt vieler ein Wort Goethe's: „Mag die geistige Cultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in dem Evangelium leuchtet, wird er nicht hinauskommen." Eckermann, Gespräche mit Goethe. 3. Th. S. 373.

[13] Literatur über das Verhältniß von Naturwissenschaft und Theologie im liter. Anh. zu Theil I, B.

[14] So sucht namentlich J. P. Lange vom Standpunkte höherer Naturbetrachtung aus die Geheimnisse des Glaubens speculativ zu begreifen. (Vgl. in

§ 27. Verhältniß der Theologie zu den Künsten und zur allgemeinen Bildung.

Neben der wissenschaftlichen Vorbildung ist auch eine künstlerische zu verlangen, die Gewöhnung an eine ideale (poetische) Auffassung des Lebens überhaupt und die Uebung in freier Production, vorzüglich auf dem Gebiete der Sprache. — Ueber alle dem aber ist eine christlich-religiöse Vorbildung schon als Frucht des Religionsunterrichts vorauszusetzen.

Die künstlerische Vorbildung wird leider noch immer zu sehr vernachlässigt. Der Sinn für das Schöne sollte von Jugend auf mehr geweckt werden, denn ein an der Poesie genährtes Gemüth ist eine eben so wichtige Bedingung für einen Theologen, als ein an Sprache, Geschichte und Mathematik[1] geübter Verstand. Insbesondere wird eine frühe Uebung nicht nur im schriftlichen, sondern auch im mündlichen Ausdruck und freien Vortrag von unendlichem Gewinn für den künftigen Theologen sein. Was Philologie und Geschichte in der Wissenschaft, sind die sogenannten redenden Künste (Rhetorik und Poesie) im Gebiete der Kunst. Sie stehen für den Theologen in erster Linie, während sich die bildenden Künste an die Mathematik anschließen. Praktische Uebung in den letzteren wird man vom Theologen nicht gerade verlangen; aber wie sein Sinn der Natur geöffnet sein soll, so darf er auch der Malerei, Sculptur, Architektonik gegenüber nicht stumpf bleiben. Die hohe Bedeutung der Kunst für die Theologie wird sich auf dem Gebiete der Liturgik herausstellen. Was die Astronomie für den Theologen im Wissenschaftlichen, ist die Architektonik im Künstlerischen, abgesehen von den historischen Beziehungen der Kunst zur heiligen und zur Kirchengeschichte. Besonders aber ist die Tonkunst, die zwischen den redenden und bildenden die Mitte hält und an die Poesie auf's Innigste sich anschließt, eine wahrhaft theologische Kunst, für die schon Dr. Luther sie erkärt hat[2]. Nicht die Fingerfertigkeit auf einem Instrumente ist

dessen phil. Dogmatik den Abschnitt über das Wunder). Ein neuerer Versuch dieser Art von H. Drummond (Natural law in the spiritual world. 15. ed. Lond. 1885; seitdem weitere Auflagen. Deutsche Uebers. Lpz. 1886) hat bes. in England ungemeines Aufsehen erregt, zeigt aber doch auf's Neue, daß die Uebertragung der Naturgesetze auf die Welt des Glaubens mehr geistreich als wissenschaftlich, mehr interessant als religiös vertiefend ist.

[1] Es darf kühn behauptet werden, daß der Mangel an poetischer Auffassung, der durch eine altkluge Speculation nicht ersetzt wird, zu tausenderlei orthodoxen und heterodoxen Absurditäten geführt hat. Das Geheimniß der Herderschen Theologie und ihres erfrischenden Einflusses ruht auf dieser poetischen Ader, die leider oft bei den Gelehrtesten vermißt wird. Ueber die pädagogische Bedeutung der schönen Wissenschaften vgl. Herders Sophron S. 32 ff. S. 80 ff.; über Ausbildung der Muttersprache ebend. S. 147 ff. Wie ungerecht ist der laut gewordene Vorwurf, Herder habe mit der Theologie nur ästhetische Koketterie getrieben! Er war eben kein Scholastiker!

[2] Luther urtheilte, „daß nach dem Wort Gottes nichts so billig und hoch zu rühmen und zu loben, als eben die Musica, nämlich aus der Ursache, daß sie

hier die Hauptsache (obwohl die Uebung auf der Orgel oder dem Clavier auch für das Verständniß des Musikalischen förderlich ist), sondern vor Allem Uebung im Gesange und Einsicht in das Wesen der Tonkunst. Ohne diese letztere bleibt ein wesentliches Element des christlichen Cultus dem Theologen ein verschlossenes Gebiet. — Da aber endlich alle Theologie sich auf die Religion bezieht und nur von ihr aus verstanden werden kann, so ist von dem angehenden Theologen nicht nur religiöses Gefühl im Allgemeinen zu verlangen, sondern er soll schon von der Schule eine solche religiöse Bildung mitbringen, die wo möglich über den gewöhnlichen Confirmandenunterricht hinausgeht. Hier hängt freilich Vieles ab von dem Religionsunterricht auf den Gymnasien, der zwar nicht für künftige Theologen allein berechnet sein soll, aber doch sehr anregend auf dieselben wirken kann[3]. Dazu muß aber auch die Gewöhnung des christlichen Hauses und der Eindruck der christlichen Gemeinschaft kommen, der uns aus dem Gottesdienste wird. Wie mancher treffliche Theologe, besonders der früheren Zeit, verdankte die erste innere Weihe zu seinem Berufe dem leuchtenden Vorbilde eines ausgezeichneten Predigers! Der gab ihm die erste Richtung, nicht die Schule, die nur ausbildete. Aber wo die Knaben schon die Kirche fliehen, was ist da zu erwarten?

Theologie und Philosophie.

§ 28. Das gegenseitige Verhältniß geschichtlich und principiell betrachtet.

Vgl. liter. Anhang, C.

Die Philosophie soll die beständige Begleiterin der Theologie sein, ohne daß sich jedoch beide vermischen und verwirren; vielmehr bleibt einer jeden ihr eigenthümliches Gebiet. Ihre Thätigkeit besteht weder in der bloßen logischen Operation der Gedankenverknüpfung (Formalismus), noch in der Ausübung einer gelegentlichen Kritik (Raisonnement), sondern sie ist es vielmehr, die das Mannigfaltige des Stoffes zur höheren Einheit des Bewußtseins verknüpft und den ewigen Gehalt der Wahrheit in einer möglichst der Idee entsprechen-

aller Bewegung des menschlichen Herzens eine Regiererin, ihr mächtig und gewaltig ist, durch welche doch oftmals die Menschen, gleich als von ihrem Herrn, regiert und überwunden werden. . . . Darum will ich jedermann und sonderlich jungen Leuten diese Kunst befohlen und sie hiermit ermahnt haben, daß sie ihnen diese köstliche, nützliche und fröhliche Creatur Gottes theuer, lieb und werth sein lassen.“ Walchs Ausg. XIV, 407. — „Die Musica ist eine schöne, herrliche Gabe Gottes und nahe der Theologia“ (Tischreden ed. Aurifaber. Frankf. 1576. S. 411 f.).

[3] Vgl. K. R. Hagenbach, Ueber die Bedeutung des Religionsunterrichts auf höhern Lehranstalten. Zürich 1846.

den Form dem Geiste zur Anschauung bringt. Aber das kann sie nur, nachdem ihr der Stoff von Außen durch Erfahrung und Geschichte gegeben ist; denn sie kann ihn weder aus eigner Macht erfinden, noch darf sie ihn unter dem Vorgeben der Verklärung und Vergeistigung vernichten und in sein Gegentheil verwandeln.

Wir nennen absichtlich die Philosophie die Begleiterin der Theologie, entgegen der Ansicht, welche die Philosophie vor dem Studium der Theologie absolvirt sehen will. Das wäre der sicherste Weg, den Theologen die Philosophie zu verleiden oder aber den von der Philosophie gefesselten die Lust an der Theologie zu nehmen. Ueber den Gebrauch der Philosophie in der Theologie ist von Anfang an Streit gewesen. Schon Col. 2, 8 wird vor der falschen Philosophie gewarnt. Irenäus und Tertullian bestritten die gnostisch-speculative Richtung in der Theologie, hatten sie selbst aber keineswegs völlig abgestreift. Andere Kirchenlehrer (die Apologeten, die Alexandriner, besonders Origenes) machten von ihr noch freieren Gebrauch. Um die Stellung der Philosophie zur Theologie drehte sich namentlich auch der Streit zwischen den Scholastikern und den positiven Theologen (Abälard, Roscellin mit Bernhard von Clairvaux), und auch der unter jenen selbst geführte philosophische Streit (der Realisten und Nominalisten) hatte wieder Einfluß auf die Theologie. Der Mißbrauch der Philosophie durch die Scholastiker, das falsche Sich-stützen auf Autoritäten, wodurch das Wesen der Philosophie im Innersten vergiftet wurde, führte nachgerade aus dem Dogmatismus in den Skepticismus. Langte man doch bei einem Punkte an, wo man zwischen Philosophie und Theologie in der Weise scheiden zu müssen glaubte, daß etwas philosophisch wahr und theologisch falsch sein könne, und umgekehrt. Es kann uns daher nicht wundern, wenn die Philosophie selbst wieder in Mißkredit kam und ihr die Empirie als die allein sichere Methode des Denkens entgegengesetzt wurde (Roger Baco). Die Reformation traf die Philosophie in ihrem Verfalle an. Sie selbst ging nicht aus einem Verlangen nach einer besseren Philosophie, sondern aus dem Verlangen nach den rechten Heilsquellen hervor, die sie im Evangelium, in der Schrift fand. Sie zeigte sich also dem, was damals Philosophie hieß, keineswegs günstig. Luther sprach sogar heftig gegen die Philosophie (des Aristoteles) und gegen die alte Frau Wettermacherin, die Vernunft. Anders Zwingli, der von der Philosophie in eigenthümlicher Weise Gebrauch machte. (Sein Verhältniß zu Picus von Mirandula.) Auch Calvin und Melanchthon zeigen in ihren dogmatischen Werken, daß ihnen philosophisches Denken nicht fremd war. Gleichwohl stützten sich in der lutherischen Kirche Viele auf Luthers Aussprüche (grandiloquentiae Lutheri) gegen die Philosophie[1]. Aber wenn man solchen Aussprüchen zu Liebe gegen die Philosophie überhaupt sein wollte, so würde man dem gleichen, die der Stelle im

[1] Auch Bugenhagen pflegte in die Stammbücher zu schreiben: Si Christum discis, satis est, si cetera nescis, wobei er jedoch hinzusetzte: Hoc non est philosophiam et artes liberales ecclesiae et scholis necessarias contemnere, sed sine Christo nihil prodesse.

Justinianeischen Codex, welche de maleficis et mathematicis handelt, auf die heutigen Mathematiker anwenden wollte. In der katholischen Kirche waren die Jansenisten gegen, die Jesuiten für die Philosophie. Aber welche Philosophie war die jesuitische? In der protestantischen Kirche nach der Reformation nahm das Ansehen des Aristoteles allmählich wieder überhand, und zu Anfang des 17. Jahrhunderts vertheidigte Martini in seinem „Vernunftspiegel" den Gebrauch der Philosophie gegen die zelotischen Magdeburger[2]. — Als Cartesius (1596 bis 1650) auftrat, erhoben sich gegen ihn gewaltige Stimmen von Seiten der Kirche, und in den Niederlanden kam es deßhalb zu Streitigkeiten. Der große Leibnitz (1646—1716) hieß dem Volke der „Glöbenichts", und der geistliche Eifer stimmte dem bei. — Spinoza stand allein, keiner Kirchengemeinde angehörend. — Die englischen Deisten[3] und die französischen Encyklopädisten brachten den Namen der Philosophie in Mißcredit. — Als seit 1703 Wolff die modificirte Leibnitz'sche Philosophie in seiner streng demonstrativen Methode vortrug, wurde er von den Pietisten in Halle angefochten und (1723) von da vertrieben, 1740 jedoch wieder eingesetzt. Nun kam wenigstens die Philosophie von formeller Seite zu Ehren und ihre Beweise wurden als Stützen der (durch die Vernunft gemäßigten) Orthodoxie betrachtet, bis Kant (1724 bis 1804) ihr diese Stützen entzog. Von nun an konnte die Theologie den Gang der Philosophie nicht mehr ignoriren, ohne sich selbst wissenschaftlich herabzusetzen. Der einseitige Einfluß der Kantischen Philosophie auf die Theologie wurde zwar von Männern wie Herder mit klarem Geiste durchschaut; aber die Zeit ward gleichwohl eine rationalistische, von speculativem und tieferem religiösen Gehalt entleerte, einseitig moralische. Erst mit Fichte's Idealismus, Schellings Lehre vom Absoluten und Hegels Lehre vom immanenten Geiste wurden die tieferen Lebensfragen des Christenthums, welche Kant durch einseitigen Moralismus beseitigt zu haben glaubte, zugleich wieder zu speculativen Fragen der Philosophie erhoben, während Jacobi, Fries u. A., auf den Unterschied von Glauben und Wissen dringend, das dem subjectiven Gefühl zuwiesen, was jene (namentlich Hegel) vermöge energischer Gedankenbewegung zur objectiven Evidenz des Begriffs zu erheben suchten, noch Andere, wie Herbart und seine Schule, in der teleologischen Naturansicht zwar eine gewisse Begründung des Gottesglaubens für das Denken fanden, den vollen Inhalt desselben aber für etwas

---

[2] Vernunftspiegel, d. i. gründlicher und unwidertreiblicher Bericht, was die Vernunft sammt derselbigen Perfection, Philosophia genannt, sei, wie weit sie sich erstrecke, und fürnämlich was für einen Gebrauch sie habe in Religionssachen, entgegengesetzt allen neuen enthusiastischen Vernunftstürmern und Philosophieschändern, fürnämlich aber etlichen ungehobelten Schmähekarten, so diese zwei Jahr aus Magdeburg geflogen. Wittenb. 1618. 4.

[3] Ueberhaupt ist merkwürdig, wie der Sprachgebrauch so verschieden ist. Philosophie bedeutet dem praktischen Engländer Naturkunde (philosophical transactions), und was wir Philosophie nennen, heißt ihm Metaphysik, worunter er aber gelegentlich auch den Gespensterglauben begreift. Dem Voltairisch gebildeten Franzosen gelten die Begriffe: „Philosoph" und „Freigeist" (Atheist) als synonym. Und derselbe Sprachgebrauch beherrscht auch einen großen Theil des großen Haufens anderer Nationen, was natürlich dem aller Philosophie abgeneigten Zelotismus stets eine willkommene Handhabe bietet.

praktisch Begründetes erklärten. Schleiermacher endlich, der tieferen Speculation keineswegs abhold und der gewandteste Dialektiker seiner Zeit, wollte dennoch Philosophie und Theologie auseinander gehalten wissen, obwohl er von der ersteren auch auf theologischem Gebiete umfassenden Gebrauch machte. Nur sollte nach ihm die Theologie ebensowenig in der Speculation aufgehen, als die Religion, die ihm Sache des Gefühls ist, im Denken. — Die Anhänger Hegels trennten sich nach des Meisters Tode in zwei Secten, von welchen die eine (die rechte) für das Christenthum, die andere (die sog. linke) gegen dasselbe Partei nahm und bis zur gemeinen Freigeisterei (Nihilismus) herabsank. Letztere Strömung mündete dann einerseits in den atheistischen Materialismus aus, welcher unter Berufung auf die Naturwissenschaften in der Philosophie sich festzusetzen suchte, andererseits in einen Monismus, welcher in dem blinden Willen oder in dem Unbewußten alles Dasein begründet fand, und so, nach der religiösen Seite hin, als Pessimismus sich darstellte (Arthur Schopenhauer; Ed. von Hartmann). Dagegen fand die Hegel'sche Rechte eine freie Fortsetzung in den vom speculativen Trieb angeregten erneuten Versuchen, ein System theistischer Philosophie zu schaffen und einen möglichst engen Bund zwischen ihr und der Theologie zu stiften. Diesen beiden heute noch fortwirkenden Richtungen hat sich durch den Rückgang der Philosophie auf Kant und durch die energische Wiederaufnahme erkenntnißtheoretischer Untersuchungen abermals ein Kriticismus gegenübergestellt, welcher die theistische, ebenso aber die monistische Speculation als ein aussichtsloses Unternehmen zu erweisen beflissen ist. Die Theologie der Neuzeit versucht es nun theils noch mit der speculativen Philosophie theils hat sie sich entschlossen der erkenntnißkritischen Richtung zugewandt und sucht von der Begründung des Glaubens alle Stützen metaphysischer Beweisgründe, von der Ausführung der christlichen Glaubenslehre alle Elemente einer metaphysischen Speculation fernzuhalten (so A. Ritschl).

So weit das Geschichtliche. Aus ihm geht hervor, daß sich die Theologie gegen die Philosophie nie hat abschließen, aber auch nie einen dauernden Bund mit ihr oder vielmehr mit einer besonderen Erscheinung in ihr hat eingehen können. Von ihr keine Notiz zu nehmen, wäre das bequemste, aber verwerflichste Auskunftsmittel und zugleich unausführbar; denn wie könnte Einer heut zu Tage noch den Muth haben, irgend einem theologischen (dogmatischen) Vortrage folgen zu wollen ohne philosophische Vorbildung? Und zwar kann diese nicht bloß in der älteren rein formalen Schullogik bestehen. Daß man diese nötig habe, darüber war man von jeher einverstanden, wenn man auch ihren wissenschaftlichen Werth verschieden beurtheilte. Aber man hat sich auch überzeugt, daß die Anordnung eines Systems und der Beweisgang, den man einschlägt, selbst wieder abhängig sind von dem höheren geistigen Gesichtspunkte, von dem aus wir das System beherrschen, und eben darauf kommt es an, diesen zu gewinnen. Mit dem sogenannten gesunden Menschenverstande, auf den sich wohl Mancher in Ermangelung philosophischer Studien verlassen möchte, reicht man in der Wissenschaft nicht aus[4], und der Eklekticismus steht dem am wenigsten an, der noch nicht

[4] „Der Ideenleerheit, die sich Aufklärung zu nennen untersteht, ist die

die Dinge kennt, unter denen er wählen soll. Man kann sich also dem Studium der Philosophie durchaus nicht entziehen, und da dasselbe auf den Gymnasien in der Regel noch nicht gepflegt werden kann, so ist dem Theologie Studierenden zu rathen[5], sogleich mit der Philosophie zu beginnen, damit er erst in ihr erstarke, ehe er an den Kern der Theologie, die Dogmatik, herantritt. Was ist Philosophie Anderes, als das Sich-klar-werden des Geistes über sich selbst? Damit, d. h. mit dem gesetzmäßigen Denken über die letzten Gründe alles Denkens, sollte wenigstens jede gesunde Philosophie beginnen[6]; sie soll Jedem dazu dienen, sich über sich selbst klar zu werden. Von da aus wird es ihm dann auch leicht werden, den organischen Zusammenhang des Wissens zu erkennen, der das objective Ziel der Philosophie ist[7]. Leider gehen freilich Manche verworrener aus einem philosophischen Collegium, als sie hineingingen; es geht ihnen, gleich dem Schüler von Mephistopheles, wie ein Mühlrad im Kopfe herum.

Dabei kommt nun allerdings Vieles auf die Wahl des Lehrers und die Methode an. Man lasse sich hier durch das Unverständliche der Terminologie, das bei der jetzigen Art, die Philosophie zu behandeln, für den Anfänger kaum zu vermeiden ist, weder blenden noch abschrecken. Nicht fertige Resultate zu gewinnen ist bei dem Studium der Philosophie die Hauptsache, sondern zum Philosophiren angeleitet zu werden[8]. Am wenigsten renommire man mit jenem philosophischen Jargon, den gerade die am meisten im Munde führen, welche die Unklarheit ihres Wesens

---

Philosophie am meisten entgegengesetzt. . . . Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz nothwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei." Schelling, Methode des akad. Studiums (vgl. Anthologie aus dessen Werken S. 112).

[5] Alle Studierenden (auch die der übrigen Facultäten) sollten nach Schleiermacher (über Universitäten S. 78) in dem ersten Jahre ihres akademischen Aufenthaltes nichts Anderes sein dürfen, als der Philosophie Beflissene. — Was Schleiermacher von Allen verlangt, verlangt Rosenkranz wenigstens von den Theologen (Encykl. Vorr. XX): „Den Medicinern und Juristen, sind sie nur sonst in ihrem Fach tüchtig, sieht man nach, wenn sie im Studium der Philosophie lau und verdrossen sind. Von dem Theologen aber verlangt man, daß er außer seinem speciellen Lehrcursus auch in der philosophischen Facultät einen möglichst vollständigen Cursus durcharbeite." Ebenso Schenkel (christl. Dogmatik I. S. 3): „Eine durchgreifende philosophische Bildung ist den Theologen allerdings unentbehrlich, und die Vernachlässigung derselben rächt sich um so bitterer, als sich in spätern Jahren das früher Versäumte nur mit großer Mühe nachholen läßt."

[6] „Selbsterkenntniß", sagt der jüngere Fichte, „ist der einzige Inhalt alles (philosophischen) Erkennens, somit auch die höchste Vollendung derselben eigentliches Ziel jeder sich selbst verstehenden, damit mündig gewordenen Philosophie." (Die Idee der Persönlichkeit u. der individ. Fortdauer. Elb. 1834. S. 42.)

[7] „Jeder, der nach einem Wissen strebt im Zusammenhang des Ganzen und aus den letzten Gründen heraus, der treibt philosophische Untersuchung, mag er Naturforscher heißen oder Theolog, oder zunächst die menschlichen Dinge studieren. Jede Frage, die über die Voraussetzungen hinausgeht, welche von den einzelnen Wissenschaften gemacht werden, führt den ihr Folgenden in das Reich der Philosophie." Steffensen a. a. O. (s. o. S. 27, Anm.) S. 303.

[8] So wollte es Kant, s. Anthropologie S. 167. „Unzähligemal hat er es auf dem Katheder ausgesprochen, daß man bei ihm nicht Philosophie lernen solle, sondern philosophiren." Kuno Fischer, Kants Leben S. 25.

mit wohlfeilem Flitter bedecken möchten[9]. Man suche sich das Gehörte in seine Sprache zu übersetzen, und es wäre keine so schlechte Uebung, eine philosophische Disputation mit Andern zu halten, in der zum Voraus der Gebrauch gewisser Schlagwörter (Subject, Object u. s. w.) verbannt wäre. Man hüte sich aber auch ebensosehr, das für Unsinn zu erklären, was man aus Mangel an Vorkenntniß und Uebung nicht versteht, oder gar das kindische Urtheil nachzusprechen, Männer wie Hegel hätten sich selbst nicht verstanden! Man treibe überdieß nie die Philosophie ausschließlich, ohne daß nebenher der Geist mit realem und positivem Stoffe genährt[10] würde, namentlich durch fortgesetzte Geschichts- und Sprachstudien. Auch der Rath, den Pelt[11] giebt, ist sehr zu empfehlen, irgend ein philosophisches System (Plato, Aristoteles, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel) wo möglich aus den Quellen gründlich durchzuarbeiten. Man gewöhne sich, jedes System nicht nur in seinem eigenen Zusammenhange, sondern im Zusammenhange mit seiner Zeit und der ganzen Zeitrichtung aufzufassen. Man lasse sich, wo es sich um Erörterung von factischen Dingen, um exegetische oder historische Ermittelung einer Thatsache und um Auffassung einer historisch überlieferten Lehre handelt, nicht zum Voraus durch ein philosophisches System den Gesichtspunkt verrücken. Die Philosophie kann nichts erfinden, und hörte sie auch das Gras wachsen — nicht einen Grashalm kann sie hervorbringen. So wenig die Naturphilosophie eine Pflanzengattung oder ein Gras a priori construiren kann, so wenig vermag die Philosophie der Geschichte ein geschichtliches Factum mit Nothwendigkeit zu deduciren[12].

---

[9] „Kindisch ist's, sich mit fremden Flicken und Lappen auszuschmücken, wenn man ein eigenes ganzes Kleid, das unserm Körper gerecht ist, sich selbst schaffen kann und soll. Wahnsinnig ist, sich seine Augen ausstechen oder abstumpfen, um durch ein fremdes Glas sehen zu lernen.“ Herder, Sophron S. 213. So warnt auch der Franzose Edgar Quinet seine Landsleute, die sonst nicht überspeculativ sind: Empêchez une nouvelle scolastique de naître. J'entends par là les embûches de mots, dans lesquels l'instinct de la vie réelle, de la vérité politique est sacrifié à une logomachie puérile qui n'a que l'apparence et point de corps. Combien d'âmes droites sont déjà dupes de cette scolastique et s'y embarrassent à plaisir! Combien surtout d'âmes serviles s'abritent aujourd'hui sous ce masque! (Révolution religieuse au 19. siècle. 1857. p. 113)

[10] „Leerer läßt sich wohl nichts denken, als eine Philosophie, die sich so rein auszieht, und wartet, daß das reale Wissen, als ein niederes, ganz anderswoher soll genommen werden; ja vergeblicher für die Wissenschaft würde wohl nichts die Jünglinge in den schönsten Jahren vorzüglich beschäftigen, als eine Philosophie, die keine bestimmte Leitung für das künftige wissenschaftliche Leben in allen Fächern gäbe, sondern höchstens diente, den Kopf aufzuräumen, was man ja schon an der gemeinen Mathematik rühmt; sondern nur in ihrem lebendigen Einfluß auf alles Wissen läßt sich die Philosophie, nur mit seinem Leibe, dem realen Wissen zugleich, läßt dieser Geist sich darstellen und auffassen.“ Schleiermacher, über Universitäten S. 39.

[11] Encyklopädie S. 40.

[12] Luther nannte die Vernunft (Philosophie) die alte Wettermacherin; aber sie kann kein Wetter machen, sondern es nur beobachten, höchstens es prophezeien, und auch da schießt sie oft fehl. „Der Philosoph muß wissen, daß er ohne Theologie nichts weiß von der „„Stadt aus Gold und Edelsteinen““ und von „„dem lautern Strom lebendigen Wassers, klar wie ein Krystall““, den der heil. Johannes gesehen hat. Niemals wird ein System von Wahrheiten, wie sie dem natürlichen Denken als nothwendig einleuchten müssen, die Angst des Todes aus dem Herzen hinwegspülen oder statt der thierischen Begierden himmlische

Wohl liegen in der Vernunft die allgemeinen Gesetze, nach welchen das mit Zufälligkeiten Umgebene aus dieser zufälligen Umhüllung heraus in das Gebiet des Allgemeinen erhoben wird; aber auch hier hat man sich zu hüten, daß nicht über diesem Verallgemeinerungsprocesse gerade das Eigenthümliche, das in der concreten Erscheinung liegt, und der Duft, der auf ihr ruht, verwischt werde. Ein theologisches Beispiel genüge. Die Idee des Gottmenschen ist eine Idee, welche die tiefere Speculation als eine nothwendige zu erkennen strebt, ohne welche weder die Idee Gottes noch die des Menschen vollendet ist, da Gott erst im Menschen seine Gottheit auf's Wirksamste offenbart, der Mensch aber erst in Gott seine wahre Menschheit gewinnt. Aber daß in Jesu von Nazareth, in diesem bestimmten Individuum, sich das göttliche Leben in menschlicher Persönlichkeit dargestellt und verwirklicht habe, ist eine Wahrheit, die uns nicht aus der Philosophie zukommt; denn die Philosophie vermag weder zu beweisen, daß es gerade diese Person habe sein müssen, in der sich Gott menschlich am vollkommensten geoffenbart habe, noch vermag sie durch einen Machtspruch, wie der, die Natur pflege nicht in einen Einzelnen alle ihre Gaben auszuschütten, eine geschichtliche Thatsache zu beseitigen, auf welche das Vorhandensein der Kirche zurückweist, wie das Gebäude auf die Grundlagen, auf denen es ruht. Ebenso mag eine speculative Philosophie versuchen, zu zeigen, wie der abstracte Begriff der Einheit zur tieferen Erfassung des göttlichen Wesens nicht ausreicht und wie erst ein Gott, der sich als Gott in Gott weiß und von Gott als Gott gewußt wird (der Liebende, der Geliebte und das Band dieser Liebe = Gott), das religiöse Bewußtsein zu befriedigen vermöge [13]: jedenfalls ist die christliche Lehre von Vater, Sohn und Geist nicht als die bloße Verwirklichung dieser speculativen Idee, sondern als geschichtliche Entwickelung der christlichen Offenbarung zu fassen, an der sich erst die speculative Idee (in Verbindung mit schon vorliegenden Zeitideen) entwickelt hat (vgl. das Verhältniß, welches auch eine etwaige speculative Kunst- und Naturphilosophie zum gegebenen Kunstwerk oder Naturprodukt haben müßte). Daraus ist auch zu entnehmen, wie weit man sagen kann, die Philosophie nehme ihren Standpunkt außer oder über der Religion (Schleiermacher, kurze Darstellung ꝛc. § 33). Dieses Ueber soll nicht die Priorität, sondern nur die Objectivität des einzunehmenden Standpunktes bezeichnen [14].

Leidenschaften erzeugen, gerade so wenig wie es vom Nervenfieber befreien oder die Luft einer Todtenkammer vom Verwesungsgeruch reinigen kann." K. St(effensen) in Gelzers Monatsblättern Jan. 1853. S. 122 ff. Vgl. auch den Spruch des Picus von Mirandula: Philosophia quaerit, theologia invenit, religio possidet veritatem.

[13] So der h. Augustin und viele tiefere christliche Denker. Gleichwohl läßt sich fragen, ob diese speculative Construction der Dreieinigkeit eine Aufgabe für die Philosophie sei. — „Es ist ein trügerisches Verfahren, metaphysische und theologische Beweisführungen mit einander zu verbinden, um eine religiöse Ueberlieferung als metaphysische Wahrheit, oder speculative Entwickelungen als christlich oder orthodox zu erweisen. So versuchen heutzutage Manche, aus dreien von den Eigenschaften des göttlichen Wesens eine metaphysische Dreifaltigkeit herauszubringen und diese willkürliche Verbindung dreier solcher Eigenschaften der ursprünglichen christlichen Lehre von Vater, Sohn und Geist unterzuschieben." Bunsen, Hippolytus I. S. 281.

[14] Sehr stark drückt sich gegen die Verwechslung von Philosophie und

§ 29. Die Theologie und die Vielheit der philosophischen Systeme.

Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme darf uns nicht irre machen. Vielmehr läßt sich für die Theologie, unbeschadet derselben, jedes philosophische System verwenden, welches irgendwie einen Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie, zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, sowie auch hinwiederum eine gegenseitige lebendige Beziehung dieser Glieder auf einander zuläßt.

Der von der Verschiedenheit der Systeme hergenommene Einwand gegen die Philosophie überhaupt ist eben so seicht, als wenn man aus der Mehrheit der positiven Religionen gegen die Offenbarung argumentiren wollte: dem Hute Gellerts ließe sich mit demselben Rechte der Ring Nathans entgegenstellen[1]. Auch ist der Sinn unseres Paragraphen nicht der, jede Philosophie sei gleich gut, und man könne unter den vorhandenen nach Belieben wählen. Vielmehr kann nur eine Philosophie die wahre sein, und nach ihr, der absoluten Wahrheit, haben Alle zu ringen; aber je reiner der Trieb nach Wahrheit ist, desto weniger wird der Geist vorzeitig mit sich abschließen: und da im einzelnen Systeme die Wahrheit nur relativ zur Erscheinung kommt, so bleibt die Aufgabe immer, das Wahre des einen Systems mit dem Wahren des anderen zu einem höheren Grade von Wahrheit zu verknüpfen und die Irrthümer zu vermeiden. Dieß ist nicht die Wählerei des falschen Eklekticismus, sondern der besonnene Gang des Jüngers der Weisheit. Das ist aber freilich nicht die Arbeit des Einzelnen, und darum

---

Theologie aus Baco Verul., de augment. scientiar. IX, 1, 3: Quemadmodum enim theologiam in philosophia quaerere perinde est ac si vivos quaeras inter mortuos, ita e contra philosophiam in theologia quaerere non aliud est quam mortuos quaerere inter vivos. — Ueber das Unrichtige der Subordination der Philosophie unter die Theologie oder dieser unter jene und über die Nothwendigkeit ihrer Coordination vgl. Fritze, Ideen zu einer Umgestaltung der evangel. Kirche (Magdeb. 1844) S. 11: „Die Theologie ist weder die Herrin der Philosophie, noch soll sie die Magd eines einzelnen philosophischen Systems werden." Rym, Weltanschauungen S. 33: „Wenn die Philosophie auch der einzelnen Wissenschaft Mägdedienste verrichtet, etwa der Theologie, so geschieht dies doch nur insofern, als sie ihr nicht die Schleppe nachträgt wie einer gnädigen Frau, sondern mit der Fackel vorangeht, ihr heimzuleuchten in den Ursprung." Ueber das Verhältniß der Religion zur Philosophie und ihre gesonderten Sphären vgl. auch K. St(effensen) bei Gelzer a. a. O. S. 109: „Gewiß sind diejenigen sehr thöricht, die da wähnen, die Religion werde jemals vor der Philosophie sich beugen und ihr die Schlüssel des Himmelreichs übergeben. Und sie selbst, die Philosophie, würde das Amt nicht annehmen, wenn man's ihr antragen wollte. . . . Aber ebensowenig wird sich in unserm Zeitalter das Schauspiel zutragen, daß die Philosophen ihr Denken den Autoritäten unterordnen, für welche unsre Frommen der verschiedenen Bekenntnisse Glauben fordern."

[1] So wollte bekanntlich Schiller zu keiner Religion gehören aus Religion, und zu keiner Philosophie von allen genannten sich bekennen aus Philosophie. Aber die polemische Spitze eines Epigramms kann nicht die Grundlage eines soliden Baues werden.

ist der Gang nicht außer und neben der Schule einzuschlagen, sondern in und mit ihr, und so lange der Einzelne es nicht zur Meisterschaft gebracht hat, wird er sich an die eine oder die andere Schule mit Vorliebe anschließen. An welche? ist für die Philosophie nicht gleichgültig, und auch für die Theologie nicht. Nur ist die Indifferenz gegenüber der letzteren darum größer, weil die Theologie nicht steht und fällt mit einem philosophischen System. So könnte z. B. ein Theologe aus der Kantischen Schule eine tüchtigere theologische Erkenntniß (die über sein System hinausgewachsen ist) an den Tag legen, als einer aus der Hegel'schen, möchte auch die letztere vom philosophischen Standpunkt aus hundertmal die vorzüglichere sein, weil eben zum philosophischen Element noch Anderes hinzukommen muß und weil die von jeder Philosophie unabhängige Intensität der christlichen Erkenntniß für den Theologen die Hauptsache ist. So hat ja auch wirklich die Hegel'sche Schule (vergl. o. S. 69) eine doppelte Stellung zum Christenthume und zur Theologie eingenommen. Wir lassen daher dem Schiffe der Speculation seinen freien Lauf und machen nur auf die Klippen aufmerksam, an denen der Glaube Schiffbruch zu leiden droht, wenn nicht eine sichere Hand das Steuer führt. Daß eine Philosophie, die Gott vernichtet, die Selbständigkeit des Geistes und die (sittliche) Freiheit leugnet, also der baare Materialismus (Sensualismus), wie ihn Moleschott, Karl Vogt, Büchner, Czolbe vertreten, ausgeschlossen sei, versteht sich von selbst[2]. Aber auch der dem Materialismus entgegengesetzte Spiritualismus (Idealismus), der nur Gott und nur den Geist für Realitäten hält, somit die Welt und die Materie leugnet, und der insofern eine schrankenlose, absolute Freiheit lehrt, indem er das Ich vergöttert, ruht auf einem untheologischen Standpunkte. Ein Gott ohne Welt ist nicht der Gott der christlichen Theologie; ein Geist, der kein Fleisch zu besiegen hat, nicht der christliche Geist; eine Freiheit ohne das Gefühl der Abhängigkeit nicht die Freiheit der Kinder Gottes. Die Bibel setzt überall einen Dualismus (oder besser Parallelismus) von Gott und Welt, Himmel und Erde, Geist und Fleisch u. s. w. voraus, freilich nicht als einen starren und unüberwindlichen, wohl aber als einen factischen, durch die Macht des Christenthums erst noch zu überwindenden Gegensatz. Und damit sind zwei weitere Richtungen abgeschnitten: die eine, welche die Gegensätze in starrer Unbeweglichkeit und Beziehungslosigkeit faßt; die andere, welche, statt die Gegensätze durch die Macht des Gedankens zu vermitteln, sie vielmehr durch einen Machtspruch vernichtet (in der Meinung, sie aufzuheben). Die erstere ist die deistische, die zweite die pantheistische Richtung. Gegen die erstere hatte die frühere Zeit anzukämpfen, der letzteren hat sich die heutige Theologie zu erwehren. Deismus nennen wir eine Weltanschauung, nach welcher Gott und Welt nicht nur unterschieden, sondern auch geschieden sind, nach welcher es nur einen jenseitigen, überweltlichen Gott giebt, ein höchstes Wesen, das einmal die Welt geschaffen hat, sie aber nun ihrem einmal geordneten Gange überläßt. Dieser Gott tritt auch zum Menschen in keine lebendige Beziehung; er steht ihm wohl als Gesetzgeber, Richter gegenüber, aber er geht nicht

[2] Schriften gegen den Materialismus im liter. Anhang, B.

ein in die menschliche Natur, theilt sich dem Menschen nicht mit. Wie aber der Deismus Gott und Welt trennt, so faßt er gewöhnlich auch das Verhältniß von Geist und Materie (Seele und Leib) starr auf, wie dasjenige zweier aneinander geleimter Latten[3]: die Natur ist ihm eine leblose Maschine, und in seiner Moral basirt sich Alles einseitig auf die Selbstherrlichkeit einer über die Natur sich hinwegsetzenden Vernunft. Diese Philosophie leugnet die Macht der Triebe, die tieferen Naturzusammenhänge auf der einen, und den lebendigen geistigen Zusammenhang mit Gott auf der anderen Seite; daher begreift sie auch weder das Wesen der Sünde, noch das der Erlösung und der Gnade, das Geheimniß der religiösen Gemeinschaft, die Bedeutung des Gebets, der Sacramente u. s. w. Ihr gegenüber hat die Identitätsphilosophie, welche die Gegensätze vereinigt, viel Ansprechendes für Phantasie und Gemüth, aber sie vermag das letztere nicht auf die Dauer zu befriedigen[4]; denn indem sie sich in Beziehung auf das Verhältniß von Gott und Welt als Pantheismus darstellt, läßt sie entweder Gott in die Welt aufgehen und sinkt in den Materialismus zurück, oder sie läßt die Welt untergehen in Gott und wird idealistisch. Ebenso löst sie entweder den Geist in die Materie auf (Emancipation des Fleisches) oder sie läßt die Materie vom Geist verzehrt werden (falsche Askese), und mit der sittlichen Freiheit ist es vollends bloßer Schein. Die Sünde wird hier zur Naturnothwendigkeit, die Erlösung zu einem geistreichen Drama der Gottheit, welch' letztere erst in den Evolutionen des Menschengeistes zum Bewußtsein kommt, durch den endlosen Proceß der immanenten Gedankenbewegung im Diesseits sich erschöpft.

Nur die Philosophie kann sonach mit der Theologie einen Bund eingehen, die einen lebendigen (persönlichen) Gott[5] zuläßt, der eben-

---

[3] Nach einem Ausdrucke, den die Concordienformel auf die beiden Naturen in Christo anwendet. Treffend sagt Carriere: „Geist und Materie soll man weder scheiden, noch vereinerleien, sondern unterscheiden und verbinden."

[4] Belehrend sind in dieser Hinsicht Tzschirners Briefe über Reinhards Geständnisse (Lpz. 1811) S. 47 ff., wo der Verf. von den Eindrücken redet, welche die damals herrschende Schelling'sche Naturphilosophie in ihm hinterlassen hatte. — Uebrigens muß, vom Standpunkt des abstracten Deismus aus, auch Manches als Pantheismus erscheinen, was es nicht ist. „Die Immanenz Gottes in der Welt", sagt Bunsen (Gott in der Gesch. I, 5), „ist keineswegs gleichbedeutend mit Pantheismus. Denn es kann das Leben Gottes in der Welt und sein Verharren in ihr gedacht werden, ohne daß dadurch mit den Pantheisten die Selbsturſachlichkeit Gottes als des Gedankens und Willens der Welt und die Selbstständigkeit der in sich ruhenden seligen Gottheit ausgeschlossen würde."

[5] Man kann freilich den Ausdruck „persönlich" auch falsch und das Wesen Gottes menschlich beschränkend auffassen; gerade in der neueren Philosophie aber begegnen uns energische Bemühungen, den Begriff der Persönlichkeit festzustellen. Vor Allem wird es darauf ankommen, die Begriffe Person und Individuum auseinander zu halten. Gott ist nicht ein Individuum (obgleich sich ein Denker wie Hamann gerade dieser Bezeichnung bedient), er ist Person — nicht eine Person, sondern Person im eminenten Sinne, absolute Persönlichkeit. Die kirchliche Lehre von der Dreipersönlichkeit und der Einheit weist in ihrer geschichtlichen Entwickelung, wenn auch als Hieroglyphe, auf die Schwierigkeit des zu lösenden Problems hin. Was mit unseren Gedanken schwer zu erreichen, ist darum nicht als ein Undenkbares von der Hand zu weisen; gerade das Unaussprechliche fordert zu verdoppelter Anstrengung der edelsten unsrer Kräfte und unseres Denkens auf. Vgl. bes. Lotze, Mikrokosmus III (3. Aufl. Lpz. 1880), S. 549 ff. — S. 580:

sowenig ausgeschlossen ist von der Welt, als in sie eingeschlossen, ebensosehr überweltlich (transscendent) als innerweltlich (immanent); die Philosophie, welche Seele und Leib des Menschen in organischer Wechselbeziehung aufzufassen erlaubt, ohne das Geistige zur sublimirten Materie oder diese zum Niederschlag des Geistes zu machen, und für eine persönliche Freiheit sowohl, als eine freie, für ewige Zwecke geschaffene Persönlichkeit Raum giebt. — Eine Philosophie, welche diese Positionen nicht nur offen läßt, sondern selbst behauptet, heißt uns im Gegensatz sowohl gegen die deistische, als gegen die pantheistische die theistische[6], und wir sagen nun: Nur das System des reinen Theismus[7] ist direkt auf die christliche Theologie anwendbar, mag nun die Begründung und Formulirung dieses Theismus der theoretischen, oder (mit Kant, zum Theil auch Herbart) der praktischen Vernunft zugewiesen werden. Doch auch eine Philosophie, welche darauf ganz verzichtet, mit ihren Mitteln den Begriff eines persönlichen Gottes zu gewinnen, aber etwa (mit Jacobi) dem Gefühl oder (mit Fries) dem Glauben und der Ahnung die Befugniß hiezu einräumt, ist mit der Theologie keineswegs unverträglich. Dagegen kann sich die Theologie nimmermehr mit einer philosophischen Weltanschauung befreunden, die unser persönliches Verhältniß zu Gott, mithin die Religion selbst aufhebt, auf welcher doch alle Theologie beruht. — Ohne diese genauere Verständigung und Beschränkung möchten wir nicht sagen, die Philosophie müsse eine „christliche“ sein. Was denkt man sich unter diesem Ausdruck? Nimmt man ihn geschichtlich, so ist die ganze neuere, unter dem Einfluß christlicher Ideen entstandene Philosophie eine christliche, und selbst die in ihren Resultaten unchristliche ist es in gewissem Sinne auch, sofern sie den Proceß des Christlichen durchgemacht hat. Versteht man es aber so, daß sie selbst die christlichen Dogmen zu ihrem Inhalte haben, z. B. etwa die Erlösung oder die Person Christi construiren soll, so muthet man ihr etwas zu, was außer ihrem Vermögen liegt. Soll sie aber ihre Ideen anderswoher, etwa aus der Bibel, entlehnen (wie man auch von einer biblischen Philosophie geredet hat), so hört sie auf Philosophie zu sein, und verläuft sich in die Dogmatik. Etwas Anderes ist es mit der sogenannten Philosophie des Christenthums, welche nicht die christliche Offenbarung a priori construiren, sondern sie als eine gegebene nach den Grundanschauungen der Vernunft begreifen will; sie ist dann ein Theil der allgemeinen Religionsphilosophie oder auch der Philosophie der Geschichte, und kann eben so gut von einem unchristlichen, wie vom christlichen Standpunkt aus unternommen werden.

„Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott, allen endlichen Geistern nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung.“

[6] Dieser Sprachgebrauch ist allerdings willkürlich, aber einmal recipirt. Doch giebt es noch immer Schriftsteller, welche das Wort „Theismus“ als gleichbedeutend mit „Deismus“ brauchen.

[7] Vgl. unter den neueren Philosophen bes. Lotze! A. a. O. S. 623: „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige und persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat.“

§ 30. Die einzelnen philosophischen Disciplinen.

Da die Philosophie ein Ganzes ist, so lassen sich nicht willkürlich einzelne philosophische Disciplinen für den Theologen herausheben; doch wird außer der formellen Seite (der Logik, Dialektik) und der allgemeinen Grundlage (Psychologie, Anthropologie) hauptsächlich das ethisch-religiöse Gebiet, also die Moral- und Religionsphilosophie, mit der Theologie in nähere Berührung treten.

In neuerer Zeit hat man auch die philosophische Encyklopädie zum Gegenstand akademischer Vorlesungen gemacht. Diese wäre dem Theologen vor Allem zu empfehlen[1]. Die gewöhnliche Logik, wie sie bisweilen schon auf den Schulen gelehrt oder im ersten Semester gehört zu werden pflegt, hatte wohl eine Zeit lang bei der gänzlichen Umgestaltung der Philosophie für Viele an Bedeutung verloren; allein nachdem man den Rausch ausgeschlafen, kehrte man wieder um so lieber zur logischen Nüchternheit zurück, ohne die alles Philosophiren ein wirrer Taumel ist. Die von neueren Logikern vorgenommene Erweiterung der Logik durch eine umfassende Lehre von der Methode wissenschaftlichen Erkennens trägt dazu bei, ihre Bedeutung zu erhöhen. Die Psychologie, die längere Zeit in abstrakten Kategorien sich bewegt hatte, wobei man das Seelenleben getrennt von den Bedingungen des leiblichen Lebens betrachtete, wurde, nachdem man von diesem einseitigen Spiritualismus zurückgekommen war, mehr und mehr in das Gebiet der Naturwissenschaften hineingezogen und mit der Physiologie in Verbindung gebracht. Und dieß gewiß zum Vortheil der Wissenschaft! Nur lag alsdann auch wieder die Gefahr nahe, das Seelische im Leiblichen untergehen zu lassen und so von dem Spiritualismus in den Materialismus zu gerathen. Von einer tüchtigen Psychologie, einer ächt philosophischen Verständigung über das Wesen des Bewußtseins und die verschiedenen Bethätigungsweisen des bewußten Geisteslebens wird zu allen Zeiten auch die wahre Religionsphilosophie abhängen. So ist z. B. die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, das der Religionsphilosophie zufällt, nicht ohne die Benützung der von der Psychologie zu prägenden Begriffe möglich. Das alte sokratische „Kenne dich selbst" bildet die Grundlage alles Erkennens. Nun fragt sich aber weiter, wiefern auch ein objectives Erkennen des „Dinges an sich" der Speculation zugänglich ist, die große Frage, die seit Kant noch immer verschieden beantwortet wird. Dieß führt auf die Gebiete, die man sonst wohl als Ontologie und Metaphysik bezeichnet hat. Diese Benennungen sind zwar auch mit anderen vertauscht worden, aber der Sache nach bleiben sie der Kern, das centrale Gebiet der theoretischen Philosophie. — Gehen wir auf die alte platonisch-aristotelische Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Dialektik zurück, so haben wir hier ein Analogon zu den § 25 ff. behandelten Disciplinen,

[1] Literatur im literar. Anhang unseres Theils, C, 2.

die man ja wohl auch im weiteren Sinne philosophische nennt. Der Sprache und Mathematik entspricht die Logik (Dialektik), während die Naturwissenschaften an der Physik, die Geschichte dagegen an der Ethik ihr Entsprechendes finden. Folgen wir dem neueren Sprachgebrauch, so bietet sich uns auf der einen Seite eine Phänomenologie der Natur, auf der anderen eine Phänomenologie des Geistes dar: auf der einen Seite Naturphilosophie, auf der anderen Moralphilosophie (Metaphysik der Sitten), Rechtsphilosophie (Naturrecht) und Religionsphilosophie, sowie Philosophie der Geschichte. Wie sich nun aber die Naturphilosophie zur empirischen Naturwissenschaft, die Religionsphilosophie zur Religion und ihrer geschichtlichen Erscheinung im Leben verhalte, dieß zu bestimmen, muß eben der Philosophie selbst vorbehalten bleiben. Wie wir endlich neben den Wissenschaften zugleich der Künste zu gedenken hatten, so bietet sich uns auch hier die Philosophie des Schönen, die Aesthetik (Kunstphilosophie), dar. — Die Stellung dieser philosophischen Disciplinen zu den sogenannten Facultätsstudien ergiebt sich von selbst, indem die Naturphilosophie die Unterlage des medicinischen, die Rechtsphilosophie die des juridischen und die Religionsphilosophie (und Moralphilosophie) die des theologischen Studiums bildet; womit natürlich nicht gesagt ist, daß dem Theologen nicht auch Naturphilosophie und Rechtsphilosophie zu Statten kommen. Besonders aber ist die Philosophie der Kunst aus demselben Grunde zu empfehlen, aus welchem der Sinn für das Schöne überhaupt von dem Theologen zu fordern ist.

Eine nothwendige Bedingung zum Studium der Philosophie selbst ist endlich die Geschichte der Philosophie; doch ist ihrer als Hülfswissenschaft der Religions-, Kirchen- und Dogmengeschichte noch an einem anderen Orte zu gedenken.

Literatur zur Pilosophie, bes. zur Ethik und Religionsphilosophie im literar. Anhang dieses Theiles. Vgl. auch die Literatur zur Apologetik und Dogmatik im literar. Anh. zu Theil II, 3.

Die vorherrschenden Geistesrichtungen in der Theologie.

§ 31. Nothwendigkeit einer Besprechung derselben.

Im Zusammenhang mit der Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie, obschon nicht in Abhängigkeit von ihr allein steht die Beurtheilung der verschiedenen theologischen Geistesrichtungen und des Standpunktes, welchen der Einzelne dabei einzunehmen hat. Eine Charakteristik dieser Richtungen ist darum hier nothwendig, weil dieselben durch das ganze Gebiet ihren Einfluß geltend machen; doch soll damit noch keineswegs das Urtheil abgeschlossen sein, da sich dasselbe vielmehr erst durch das theologische Studium selbst festzustellen hat.

Nichts ist wohl der ächten Wissenschaft gefährlicher, als wenn ein Lehrer sich dazu hergiebt, gestützt auf sein Ansehen oder auf die Ueberlegenheit seines Geistes, den Jünger zum Voraus für ein System zu gewinnen und Truppen zu werben für den Kampf. Er soll ihn ehrlich auf den Kampfplatz führen und ihm die Streiter zeigen mit ihrem Feldgeschrei und ihren Waffen. Er soll ihn orientiren im Gewirre und ihn nicht noch verwirrter machen durch leidenschaftliche Aufregung. Dabei soll er immerhin auf die Blößen aufmerksam machen, die der Eine wie der Andere giebt, die ehrlichen Waffen unterscheiden lehren von den unehrlichen, und vor Allem zeigen, worauf es eigentlich bei dem ganzen Streite ankomme.

§ 32. Geschichtlicher Ueberblick über die verschiedenen Richtungen.

Da bei dem Studium der Theologie das religiöse und das wissenschaftliche Interesse von gleicher Wichtigkeit sind, und da sich auch innerhalb beider Gebiete das von außen gegebene Geschichtliche wie das von innen gegebene Ideale mit gleicher Berechtigung geltend machen, so entstehen aus der Art, wie das Eine oder das Andere sich dabei zu betheiligen sucht, und je nach dem Uebergewicht, welches das Eine über das Andere gewinnt, verschiedene theologische Denkweisen, die bald als Rationalismus, bald als Supranaturalismus, bald wieder als ein Vermittelndes oder als eine Modification der einen oder der anderen Denkweise, als Mysticismus, Pietismus, Idealismus u. s. w. sich darstellen. Allerdings ist dabei der Sprachgebrauch vielfach ein schwankender und ändert sich mit den Phasen des Streites; daraus ergiebt sich von selbst die Aufgabe, über die Gegensätze der Gegenwart hinaus einer befriedigenderen Zukunft entgegenzustreben.

Fassen wir die Sache zunächst geschichtlich, so lassen sich von Anfang an zwei Geistesrichtungen in der Kirche aufweisen, die mit einander häufig in Conflict kamen (vgl. § 24): die eine, die sich mehr an das Gesetzliche, Buchstäbliche, Ueberlieferte hielt; die andere, die freier darüber hinausstrebte. (So schon im Urchristenthum Petriner und Pauliner.) Die ältesten Häresien der Kirche stellten sich dar in dem Ebjonitismus auf der einen, in dem Gnosticismus auf der anderen Seite; aber auch schon hier fanden Uebergänge aus dem Einen in das Andere (pseudoclementinische Schriften) oder Modificationen statt. Innerhalb der katholischen (rechtgläubigen) Kirche wiederholte sich ein ähnlicher Gegensatz: Irenäus und Tertullian auf der einen, Clemens und Origenes auf der anderen Seite. Die Letzteren vergeistigen, verflüchtigen

aber auch zugleich, was jene zu verdichten und zu verfestigen suchen. In dem Ueberschwänglichen des Christenthums lag ein doppelter Reiz, es entweder behutsam idealistisch in der Höhe zu erhalten oder realistisch gewaltsam in die Wirklichkeit einzuführen, auch auf die Gefahr hin, absurd zu erscheinen. Auch in den weiteren Streitigkeiten der Kirche treffen die Gegensätze, die später als Rationalismus und Supranaturalismus heraustraten, noch unentwickelt und unbewußt auf einander. So verlangten die strengen Arianer (Eunomius) eine Begreiflichkeit der göttlichen Dinge, während die großen Kirchenlehrer jener Zeit das Unbegreifliche und Geheimnißvolle derselben durch ehrfurchtgebietende Formeln zu schützen suchten. So stellte Nestorius und mit ihm die antiochenische Schule mehr eine nüchterne, verständig sondernde, von dem Hauche einer milden Frömmigkeit belebte Geistesrichtung dar, während Cyrill von Alexandrien und seine Partei die religiösen Anschauungen in compacte, den Verstand zum Widerspruch herausfordernde Ausdrücke zusammenfaßten (z. B. Gott ist gestorben und Aehnliches). Derselbe Gegensatz zeigt sich auf dem praktischen Gebiete, indem Pelagius das verständig-sittliche Element der menschlichen Freiheit, Augustin das contemplativ-religiöse der göttlichen Gnade voranstellt. Jener zeigt sich als Atomist, dieser als Dynamiker auf dem Gebiete des Sittlichen. Weiterhin im Mittelalter neigen sich bei dem Streit über die Sacramente die Einen (Ratramnus, Berengar) mehr auf die Seite der verständigen Reflexion, während Andere (Paschasius Radbert, Lanfranc) das Ueberschwängliche und Unbegreifliche auch im Aeußeren festzuhalten, für die Sinne zu verkörpern suchen. Rationalistische und mystische Elemente durchdringen sich in der großen, von den Zeitgenossen nicht begriffenen Erscheinung des Johannes Scotus Erigena. Unter den Scholastikern sind Abälard, Gilbert von Poitiers, Roscellin mehr auf der Seite der Vernunfttheologen, wenngleich nicht absolute Rationalisten, während Anselm den Glauben voraussetzt, ihn aber doch auch durch die Vernunft erkennen will. Den strengen positiven Kirchenglauben hält Bernhard von Clairvaux durch sein persönliches Ansehn aufrecht. Die Mystiker suchen die Kirchenlehre zu verinnerlichen und zu vertiefen, aber oft wandelt sich unter ihren Händen das Positive in ein Ideales, und die Geschichte wird (wie früher bei Origenes) zum Symbol und zur Allegorie. Dieß trieb sie (unbewußt) dem Rationalismus entgegen. Merkwürdig ist, wie in den letzten Zeiten der Scholastik durch die Herrschaft des Nominalismus eine skeptische Richtung eintrat, der dann ein rein äußerlicher, aber auf Autorität gegründeter Supranaturalismus das Gegengewicht hielt. Dadurch wurde das Verhältniß von Glauben und Wissen in Unnatur verkehrt, indem der auf wissenschaftliches Erkennen verzichtende Glaube in dem Maaß zum blinden Glauben herabsank, in welchem das unfromme Denken und Grübeln in frivolen Unglauben ausartete. Die Reformation darf weder einseitig als Vorläuferin des Rationalismus, noch als Begründerin des Supranaturalismus gefaßt werden. Das Erstere war sie in ihrer großartigen Erscheinung und in ihren nächsten Wirkungen am allerwenigsten. Luther war ein entschiedener Gegner aller Vernünftelei (vgl. § 28). Weit mehr zeigte Erasmus rationalistische Tendenzen. Dagegen haben Viele Zwingli zu einem Vorläufer der Rationalisten machen wollen.

Gewiß mit Unrecht, wenn man das Wort im absoluten oder gar im trivialen Sinne nimmt; doch mag nicht geleugnet werden, daß auf den ersten Blick der bei aller Gemüthskraft verstandesnüchterne, an den antiken Humanismus der Erasmischen Schule sich anschließende Zwingli mehr Verwandtschaft mit dem Rationalismus zeigt, als der realistisch-positive, zu strengem Supranaturalismus geneigte Calvin; obgleich es auch dieser gegenüber seinen Gegnern (wie z. B. in den Verhandlungen mit Westphal über das Abendmahl) keineswegs an scharfer Kritik und selbst nicht an solchen Waffen fehlen läßt, deren sich nachmals der Rationalismus im Kampfe mit der kirchlichen Orthodoxie bediente. Unverhohlen gab sich jedoch das rationalistische Princip kund in den Antitrinitariern und ihren offenen und geheimen Freunden und setzte sich, obwohl unentwickelt (mit formalem Supranaturalismus verbunden), im Socinianismus fest. Auch Seb. Franck, Schwenkfeld, Theobald Thamer (namentlich letzterer) schlossen neben dem mystisch-theosophischen auch rationalistische Elemente in sich.

In der reformirten Kirche durchbrach im 17. Jahrhundert der Arminianismus die strenge Orthodoxie, und bald nach dem Anfang des 18. führte der Einfluß des englischen Deismus die christliche Apologetik zu mancherlei Concessionen an die Anforderungen des Zeitgeistes. Ein System der natürlichen (rationalen) Theologie pflanzte sich neben das der geoffenbarten (positiven, biblisch-kirchlichen), und die demonstrative Methode (seit Wolff, s. § 28) zog durch den orthodoxen Stoff ein Netz von rationalistischen Kategorien. Der Pietismus, früher mit der trockenen Orthodoxie zerfallen, verbindet sich nun mit ihr zur Aufrechthaltung des durch die Kritik (Lessing, Semler) erschütterten biblischen Supranaturalismus, bis schließlich Kant das frühere Gewebe auflöste, die reine Vernunft von aller Theilnahme an der Theologie dispensirte, der praktischen aber die Erbstücke von Gott und Unsterblichkeit zuwies und der Moral den kategorischen Imperativ zur Unterlage gab. Von da an (besonders seit Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793) schreibt sich der bestimmtere Sprachgebrauch von Rationalismus und Supranaturalismus. Kant unterscheidet den ersteren auf's Bestimmteste vom Naturalismus, und dieser Unterschied ist festzuhalten[1]. Der deutsche Rationalismus, wie er, nicht gerade in bestimmter Abhängigkeit von Kant, aber doch unter dem Einflusse der damaligen Zeitrichtung sich gebildet hat, unterscheidet sich formell hauptsächlich dadurch von dem Supranaturalismus, daß er das, was dieser als übernatürliche Offenbarung faßt, für identisch mit den Forderungen der Vernunft erklärt, und daß er

[1] Aehnlich wie etwa auf dem politischen Gebiete der Radicalismus und der Liberalismus zu unterscheiden sind, obwohl sie oft in einander übergehen. S. Kants Religion innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft. 1. Aufl. (Königsb. 1793) S. 216 f. Die Benennung „Rationalist“ ist übrigens schon älter. Schon zu Anfang des 17. Jahrh. wurden die Ausdrücke Rationistae und Ratiocinistae bei dem in Helmstädt geführten Kampfe zwischen Orthodoxen und Humanisten gebraucht (vgl. Henke, Georg Calixt S. 248). In England gab es 1646 eine Secte, deren Glieder sich „rationalists“ nannten, und in einer Disputation vom J. 1706 warf Sucro Rationalistae, Naturalistae, Libertini, Sceptici, quin imo Athei in eine Classe zusammen. S. Lechler, Gesch. des engl. Deismus S. 61, und Tholuck, vermischte Schriften II. S. 26.

also das, was in der heiligen Schrift Uebernatürliches oder (nach seiner Ansicht) der Vernunft Widersprechendes vorkommt, entweder der letzteren durch Auslegungskünste gerecht zu machen oder als bloße Zeit- und Volksvorstellung zu beseitigen sucht, indem er sich hauptsächlich an die Moral des Christenthums hält. Damit ist auch schon ein materieller Unterschied gesetzt (so bes. in Beziehung auf die specifisch-christlichen Lehren von Christi Person, der Dreieinigkeit, der Erbsünde, dem Verdienste Christi, der Erlösung, den letzten Dingen). — Zwischen den beiden Systemen finden jedoch schon frühzeitig Annäherungen statt. Der biblische Supranaturalismus wich in materieller Hinsicht von der alten (rechtgläubigen) Kirchenlehre vielfach ab und hielt oft mit dem Socinianismus nur noch den rein formalen Offenbarungsbegriff fest, so daß sich der Streit nicht sowohl um den Gehalt der Lehre drehte, als um den Weg, auf dem man dazu gekommen war. Andererseits suchte auch der Rationalismus seine Uebereinstimmung mit der Bibel in den wesentlichen Lehrpunkten nachzuweisen und stellte sich der über die Bibel hinausgehenden orthodoxen Kirchenlehre und der neueren Speculation als biblischer Rationalismus gegenüber. Gegenseitige Zugeständnisse führten zu einem rationalen Supranaturalismus und supranaturalen Rationalismus[2]. — Unterdessen hatten schon im vorigen Jahrhundert geistig-lebendige Theologen, wie Herder, den Gegensatz dadurch innerlich überwunden, daß sie die Offenbarung nicht als abstracte Mittheilung einer Doctrin von Seiten Gottes an die Menschen, sondern als eine Thatsache faßten, die göttlich und menschlich zugleich ist und von welcher die Bibel lebendiges Zeugniß giebt, ohne als ein corpus doctrinae dem Systematiker Alles fertig in die Hände zu liefern. Auch Kleuker drang mit freien Ansichten über die Bibelinspiration (die man fälschlich mit der Offenbarung identificirte) auf die Anerkennung der göttlichen Thatsachen[3]. — Vorzüglich aber war es Schleiermacher, der den Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus[4] dialektisch überwand, indem er nicht die Bibelautorität als solche, sondern die Erscheinung Christi in der Weltgeschichte und die Anerkennung desselben als des Erlösers zum entscheidenden Kriterium machte. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, der selbst von vielen biblischen Supranaturalisten in pelagianisch-rationalistischem Sinne verflacht worden war, wurde wieder in seiner tieferen Bedeutung gefaßt, und die eigentliche Offenbarung Gottes wurde begriffen als die Offenbarung in Christo zur Erlösung der Welt. Auch die christliche Speculation der folgenden Zeit trug wesentlich zu einer geistigeren

---

[2] Die Vernunft, hörte man auch wohl sagen, ist schon an sich etwas Uebernatürliches, sofern sie das Uebersinnliche, das über die gemeine Natur Hinausgehende, zum Gegenstand hat, und dem Rationalismus, der der wahre Supranaturalismus ist, sollte man eher den Suprarationalismus oder noch besser den Irrationalismus entgegenstellen, der sich eben dadurch, daß er das Uebersinnliche in das Creatürliche, Fleischliche und Materielle herabzieht, als baaren Naturalismus kundgiebt. (So argumentirte unter Anderen Schultheß.)

[3] S. Ratjen, Joh. F. Kleuker u. Briefe seiner Freunde. Gött. 1842.

[4] „Mir meines armen Theils," sagt Schleiermacher, „wird schon ganz unheimlich, wenn ich das „„Ra und Irra und Supra"" daherrauschen höre, weil mir nämlich vorkommt, als ob sich diese Terminologie immer krauser verwirre." (Zugabe zu seinem Schreiben an Herrn Ammon. Berlin 1818. S. 14. Werke zur Theologie, Bd. V. S. 417.)

Fassung des Offenbarungsbegriffes bei, und die in loserem oder engerem Anschluß an Schleiermacher erwachsene vermittelnde Theologie, zu deren Ausbildung (außer Schleiermacher) de Wette, Marheineke, Daub, Nitzsch, Twesten, Hase, Ullmann, Julius Müller, Dorner, Al. Schweizer, Schenkel, Liebner, Martensen, Rothe, Lange von sehr verschiedenen Standpunkten aus beigetragen haben, ist als eine solche zu begreifen, die den alten Gegensatz von Rationalismus und Supranaturalismus bereits hinter sich gelassen hat. Doch ist auch mit dieser neuen Wendung der Streit noch nicht zu Ende gekommen. Denn:

1) hat sich sowohl von der älteren rationalistischen, als der älteren supranaturalistischen Schule aus gegen die geschilderte meist speculativ vermittelnde Richtung das Mißtrauen geregt, daß den alten kirchlichen Begriffen ein anderer Sinn untergeschoben und ein unredliches Spiel mit Worten getrieben werde. Es zeigte sich, wie hier Alles darauf ankommt, das richtige Verhältniß des Unentwickelten zum Entwickelten, des unmittelbar Gegebenen zu dem geschichtlich und geistig Vermittelten einzusehen und den religiösen Gehalt zu scheiden von dem mit der Zeit sich ändernden wissenschaftlichen Ausdruck (Verhältniß der Vorstellung zum Begriff und zur Idee). Und

2) hat sich einerseits oft eine pantheistische Denkweise (s. § 29) unter dem Scheine größerer Rechtgläubigkeit mit verletzendem Hohne gegen den Rationalismus erhoben, der doch mit ehrlicher Offenheit das negirte, was er negiren zu müssen glaubte, dabei aber auch entschieden den Glauben an Gott und Unsterblichkeit in theistischer Fassung festhielt[5]; andererseits sind die Gegner des Rationalismus oft mit Unrecht des Pantheismus beschuldigt worden, und oft ist es dem ersteren bei seiner Bestreitung des Pantheismus schwer geworden, seinerseits den Vorwurf des baaren Deismus und Naturalismus von sich abzuweisen. Dem hinter der Fortbildung zurückgebliebenen (vulgären) Rationalismus fehlte es bei aller Verständigkeit und praktischen Tüchtigkeit im Einzelnen an geistiger Beweglichkeit, an dem rechten Tiefblick in das Wesen der Religion und des Christenthums, und bei aller ehrenwerthen Moralität an der freien Hingebung des Gemüths, aus der die religiöse Begeisterung hervorgeht. Dasselbe gilt, nur in anderer Weise, von dem älteren sogenannten biblischen Supranaturalismus, nur daß er auf einem solideren Boden steht, ohne sich freilich seines Besitzes in vollem Maaße zu erfreuen.

---

[5] „Wenigstens in seinen edlern Vertretern, namentlich in den Schülern und Nachfolgern Kants, zeigt der Rationalismus das anerkennenswerthe Bestreben, einen absolut vollkommenen, persönlichen Gott, der im Geiste sittlicher Zweckbestimmung die Welt regiert, einen ethisch vollkommenen persönlichen Christus, der die Welt zu sittlichen Zwecken erzieht, und eine unendlicher ethischer Vollkommenheit fähige persönliche Menschenseele, die durch das Christenthum im Diesseits für das Jenseits sittlich erzogen werden soll, zu dogmatischer Anerkennung zu bringen." Schenkel, die Idee der Persönlichkeit. Schaffh. 1850. S. 6. So auch Ritschl, Rechtf. u. Vers. I. 2. Aufl. S. 386: „In dem Glauben an Gottes Vorsehung pflegt die Aufklärung die Frömmigkeit, welche als Kern des aus der Reformation abstammenden praktischen Christenthums unter der Orthodoxie und dem Pietismus geübt worden ist. Die Aufklärung ist nur von der Einsicht verlassen, daß man gerade aus der Versöhnung durch Christus zum Gottvertrauen befähigt ist."

An die Stelle des älteren Supranaturalismus ist in dem neueren Kampfe großentheils der moderne **Pietismus** getreten. Der ältere Pietismus[6] vertrat der damaligen Orthodoxie gegenüber das freie bewegliche Princip in der Kirche und das praktisch-christliche Interesse (**Spener**, **Franke**), so daß er zum Theil sogar der Aufklärung vorarbeitete. Seit den Zeiten der Wolff'schen Philosophie trat er in einer schwächlicheren Gestalt auf und bekämpfte oft am unrechten Orte die Wissenschaft (so die pietistische Fraction gegen Wolff in Halle). Mit dem älteren Supranaturalismus schließt sich der Pietismus streng an die Bibel (in ihrer Integrität als Kanon und in ihrem Wortverstande) an; aber was bei jenem todte Form war, hat in ihm lebendige Gestaltung gewonnen. Das Schriftwort ist ihm Lebenswort und vorzüglich dringt er, wie die neuere Theologie, scharf auf den Gegensatz von Sünde und Gnade, nur daß er dabei das Speculative abweist und sich auf das Praktische beschränkt. Doch begegnet ihm nur zu oft, daß er das **dogmatische** Christenthum mit dem **praktischen** verwechselt und für den Buchstaben der Lehre eifert, oder daß er in dem Streben, in frommer Weise geistreich zu sein, sich in's Geschmacklose und Willkürliche verirrt und mit der Philosophie und Naturforschung liebäugelt, ohne ihnen aufrichtig in's Gesicht zu sehen, oder daß er, wenn er auf jeden Ruhm der Wissenschaftlichkeit verzichtet, sich in frommen Redensarten ergeht, die dann leicht den Eindruck des Abgestandenen, wo nicht des Erheuchelten machen.

Frischer zeigt sich der **Mysticismus**[7], den man oft fälschlich mit

---

[6] Der Name kam bekanntlich auf zur Zeit Speners und Francke's. Damals waren die Pietisten (als die Freisinnigen) den steifen Orthodoxen entgegengesetzt. Das ursprünglich frische und fromme Geistesleben artete aber bald in asketischen Formalismus aus. Dieß ist der Pietismus von seiner praktischen Seite (Frömmelei). Hier haben wir es mit dem **dogmatischen** Pietismus zu thun. Dieser hält recht eigentlich an den Grunddogmen des Protestantismus fest, sowohl an dem formellen Princip der Schriftautorität, als an dem materiellen von der Sünde und der Rechtfertigung, wobei das natürliche Verderben des Menschen und sein sittliches Unvermögen (ohne die Gnade) recht stark betont wird, und insofern würde man ihn nur mit Unrecht einer sectirerischen Tendenz beschuldigen. Im Gegentheil hat sich der Pietismus allezeit dem Rationalismus gegenüber auf seine Orthodoxie berufen. Allein das Halten auf den Buchstaben ist noch nicht ein Beweis von protestantischem Geiste, und man kann auch hier sagen: Duo cum faciunt idem, non est idem, und: C'est le ton, qui fait la musique. Die Kraftnatur Luthers verarbeitete doch das Dogma anders im Innern und gab ihm eine andere Beziehung nach Außen, als der an Schwächlichkeit leidende Pietismus es vermag. Die ganze Lebensanschauung der Reformation war eine kernhaft-fromme, aber nichts weniger als eine krankhaft-pietistische. Wir müssen hier ganz das Urtheil R. **Rothe's** unterschreiben, daß „der Pietismus nicht nur nicht Jedermanns, sondern auch nicht jedes Christen Sache ist, daß ein christliches Volk als ein pietistisches nicht denkbar ist, und daher der Pietismus niemals ein **Volks**christenthum sein kann“ (vgl. Allgem. kirchl. Zeitschr. 1862. S. 36 f. und **Nippold**, Lebensbild Rothe's I, 184.)

[7] Abzuleiten von *μύω, μύστης, μυστήριον, μυστικός*. Das Eingehen auf das Geheimnißvolle schließt an sich weder Lob noch Tadel in sich. Da die Religion selbst das Geheimniß der Gottseligkeit ist, so hat sie für den gewöhnlichen Weltverstand etwas Mystisches, und man hat daher auch nicht ganz mit Unrecht zwischen der (wahren) Mystik und dem (falschen) Mysticismus unterschieden, obwohl Andere diese sprachliche Unterscheidung als eine willkürliche verwerfen (z. B. **Liebner**, Hugo von St. Victor S. 232). — Die Entartung des

dem Pietismus zusammenwirkt. Er ist älter als der Pietismus, ja so alt als die Kirche selbst, oder war eigentlich schon vor ihr da. Er ist ja überhaupt nichts anderes, als die Religion in ihrer Unmittelbarkeit, die „Religion des religiösen Naturtriebes“, wie sie, entweder in ihrer Unmittelbarkeit verharrend, auf die verständige Erkenntniß (Reflexion) verzichtet, oder, durch die Phantasie geleitet, sich in die Irrgänge der Theosophie verläuft und auf dem praktischen Gebiete entweder als Quietismus in contemplative Unthätigkeit versinkt oder sich als Schwärmerei (Fanatismus) kundgiebt. Der Mysticismus ist insofern Supranaturalismus, als er auf der Annahme unmittelbarer höherer Erleuchtung und einer thatsächlichen Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen beruht; darum kann er nie mit dem rein verständigen (vulgären) Rationalismus zusammenkommen[8]. Andererseits unterscheidet er sich auch von dem bloß formalen biblischen Supranaturalismus, indem er die Offenbarung nicht auf das geschriebene Bibelwort beschränkt, sondern auf das innere Wort hört und eine große Neigung zeigt, das Positive in Allegorie, das Historische in ein Ideales zu verwandeln. Diese Richtung hat er, wie sich dies z. B. in Swedenborg zeigt, mit dem idealistischen (speculativen) Rationalismus gemein.

Eine fernere neue Gestaltung des Supranaturalismus ist der wieder mit Macht sich erhebende kirchliche Positivismus und Confessionalismus, der, nicht zufrieden mit dem Biblischen, das Bekenntniß zu der Lehre der symbolischen Bücher als das nothwendige Kriterium ächter Gläubigkeit heraushebt und die zu Recht bestehende Union der Protestanten zu vernichten bemüht ist.

Wie aber ein Extrem immer wieder das andere hervorruft, so hat sich auch der Rationalismus, den man für immer begraben glaubte, wieder aufgemacht, nur in anderer Gestalt, wie er sich denn auch den „modernen“ genannt hat. Ja, aus derselben speculativen Schule, aus welcher die Vertheidiger des modernen Supranaturalismus hervorgegangen sind, ist auch der speculative Rationalismus erwachsen, der in der Negation des Uebernatürlichen und Wunderbaren mit dem älteren Bruder übereinstimmt, sich aber wesentlich darin von ihm unterscheidet, daß er gerade die Lehrstücke, an welchen dieser mit Ent-

---

Mysticismus bezeichnen Manche durch Fanatismus (Fanaticismus, von fanum, fanaticus); indessen giebt es Fanatiker aller Art, selbst rationalistische. Kaltes Herz und warmer Kopf sind die charakteristischen Merkmale des Fanatikers. Man übersetzt wohl das Wort durch „Schwärmerei“; allein der Sprachgebrauch verbindet mit Schwärmerei mehr einen unschuldigen Begriff. Der Schwärmer kann sich für seine Ideen kreuzigen lassen; der Fanatiker errichtet Scheiterhaufen. (Bretschneider bezeichnet den Fanatismus als den Paroxismus der Schwärmerei.) — Ganz mit uns übereinstimmend urtheilt Nitzsch (Akad. Vorträge über christl. Glaubenslehre S. 28): „Der Fanatismus ist unbedingt innerlich kalt; jeder Fanatiker ist ein in seinem tiefsten Gemüth erkältetes Wesen; die Hitze ist oberflächlich; die Kälte und Gleichgültigkeit soll durch Leidenschaftlichkeit innerhalb der Schranken der Aeußerlichkeit und des Empirismus vergütet werden.“

[8] „Es würde indessen“, sagte K. Hase (theol. Streitschriften, 3. Heft S. 90), „dem Rationalismus nichts schaden, wenn er so viel mystische Innigkeit in sich aufnähme, als er vertragen könnte, ohne an seinem gesunden Menschenverstande Schaden zu leiden; auch der Mysticismus würde mit seinem Gnadenschifflein noch nicht untergehen, wenn er einigen gesunden Menschenverstand einnähme, wenn nicht als Compaß, doch als Ballast.“

schiedenheit festhielt, die Lehre vom persönlichen Gott und der persönlichen Unsterblichkeit, mit eben solcher Entschiedenheit leugnet und auch den historischen Grund des Christenthums immer mehr zum Wanken zu bringen sucht. Während diesem Rationalismus nur der Geist, wie er im Menschen zum Bewußtsein kommt, als ein Reales gilt, ist er oft (von Freund und Feind) und nicht immer ohne seine Schuld verwechselt worden mit der Richtung, welche am Ende auch die Realität des Geistes leugnet und zum baaren Materialismus und Nihilismus fortschreitet, der selbstverständlich die reine Negation aller Theologie ist.

An Vermittelung zwischen den Extremen hat es nicht gefehlt. Doch haben alle diese Versuche gezeigt, daß bei der Spannung der Gegensätze eine wahrhafte Vermittelung zu den schwierigsten Aufgaben gehört und daß es nur einer der Macht der Wahrheit unbedingt vertrauenden, die Mißdeutung ihrer Absichten nicht scheuenden, aufrichtigen Gesinnung endlich gelingen wird, eine Verständigung herbeizuführen. Um eine solche hat eben jene von Schleiermachers Geist angeregte Theologie sich bemüht. Das Programm, welches sie als Vermächtniß der Theologie der Gegenwart überliefert hat, ist etwa folgendes: Die rechte vermittelnde Theologie hat sowohl mit dem Rationalismus als mit dem Mysticismus das Streben gemein, sich über das von Außen Gebotene auch innerlich Rechenschaft zu geben, den ewigen Gehalt der religiösen Ideen von ihrer zeitlichen Erscheinungsform zu scheiden, das Geschichtliche und die vorhandenen Urkunden desselben vorurtheilsfrei zu prüfen und das Christenthum mit den Anforderungen der modernen Bildung zu versöhnen. Aber sie faßt diese Aufgabe höher, als der Rationalismus. Der gesunde Menschenverstand des Einzelnen, der auch nur ein Kind seiner Zeit ist, und die Durchschnittslinie von der Summe dessen, was moderne Bildung, moderne Weltanschauung heißt, ist ihr noch nicht die höchste Instanz[9]. Sie faßt die Menschenvernunft auf in der Gesammtheit ihrer Entwickelung, und Christus ist ihr weder bloß ein Einzelner in der Reihe der Uebrigen, noch ein leeres Phantasiegebilde, sondern der, in welchem sich das Ideal der Religiosität verwirklicht hat und durch welchen somit allein der Welt das Heil kommt für Zeit und Ewigkeit. Bei dem entschiedenen Glauben an die specifisch göttliche Würde Christi und die weltüberwindende Macht der von ihm ausgegangenen Erlösung macht sie indessen das Christliche nicht abhängig von einer dogmatischen Formel; eine solche hat für sie nur relative Bedeutung, sofern der religiöse Glaube in ihr einen möglichst adäquaten Ausdruck sucht. Die demüthige Unterwerfung unter die religiöse Autorität Christi und die Liebe nicht nur zu seiner Lehre, sondern auch zu seiner Person hat die vermittelnde Theologie mit dem Pietismus gemein, nur daß sie sich dogmatisch freier bewegt und einen größeren idealen Zusammenhang sucht zwischen dem Christlichen und dem Menschlichen überhaupt, indem sie auf die Logosidee der alten Kirche zurück-

[9] „Wenn Jemand sagt, es ist Forderung der Zeit, so ist das eine Appellation an das nicht-urtheilsfähige Publicum, welches jederzeit unklare Triebe, Neigungen und Abneigungen an die Stelle der Gründe setzt. Als die Israeliten lieber ein Kalb als den unsichtbaren Gott anbeten wollten, meinten sie auch, es sei Forderung der Zeit". Roth, in den Hall. Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst 1838. Nr. 86.

geht und Christianismus und Humanität nicht als Gegensätze faßt, sondern vielmehr im Christenthum die vollendete Humanität sieht[10]. Mit dem Pietismus und Supranaturalismus theilt die vermittelnde Theologie die Hochachtung gegen die Bibel, weil sie es ist, die von Christo zeugt, indem sie sowohl prophetisch im A. T. auf ihn hinweist, als vorzüglich im Kanon des N. T. das Christliche in seiner ursprünglichsten Form darstellt und den Grundton zu allem Weiteren bildet. Aber sie ist auch zu der Ueberzeugung gelangt, daß Wort Gottes und Bibel (als der empirisch vorliegende Kanon) nicht ein und dasselbe sind, und daß sich der göttliche Geist auch außerhalb der Bibel, wenn gleich in ihr wurzelnd, sowohl in der Gesammtheit des kirchlichen Bewußtseins, als in dem einzelnen Frommen von jeher thätig erwiesen hat und noch fortwährend thätig erweist. Ueberhaupt besteht ihr die Offenbarung Gottes nicht bloß in der Mittheilung von Kenntnissen, sondern in der Manifestation des göttlichen Lebens. In Betreff des Confessionellen hält sich die rechte vermittelnde Theologie eben so fern von einem die confessionellen Gegensätze verwischenden und abschwächenden Indifferentismus, als von der Abgeschlossenheit, die keine Fortentwickelung der Lehre zuläßt und in ihrer Selbstgenügsamkeit von den anderen christlichen Confessionen gar nichts lernen zu können behauptet. Was die Positiven unnatürlich in die engen Schranken einer veralteten Schulsprache zusammenzwängen, das sucht sie vermöge der fortgeschrittenen Wissenschaft zu einem großartigen kirchlichen Gemeinbewußtsein zu erweitern und auf einen bequemeren und der Zeit, in der wir leben, angemesseneren Ausdruck zu bringen. Nur mit dem Nihilismus kann und wird sie sich nie befreunden, sondern, vertrauend auf die in der Kirche ruhende Kraft der Wahrheit, welche keine andere ist, als die in der Zeit offenbar werdende Lebenskraft Christi, unbeirrt ihr Ziel verfolgen[11].

Die verschiedenen Richtlinien, welche in diesem Programm gezogen sind[12], soll nun die Theologie der Gegenwart zur Einheit verbinden; sie hat die Aufgabe, durch Auffindung eines einheitlichen

---

[10] Freilich ist dieß nicht so zu verstehen, als wäre das Christenthum nur der Culminationspunkt der sich aus sich selbst entwickelnden Humanität; sondern in der Weise, wie es Hundeshagen auseinandergesetzt hat in seiner trefflichen Rede: Ueber die Natur und die geschichtl. Entwicklung der Humanitätsidee (Berl. 1853), und in „Der Weg zu Christo“ (Frankf. 1853) S. 88 ff., wonach Christus erst „das Gesetz der Humanität entdeckt“ und in die Welt eingeführt hat, wonach aber auch der Satz Tertullians seine volle Geltung hat, daß jede Menschenseele eine geborene Christin ist.

[11] „Ich bin überzeugt, daß die Kirche der Zukunft . . . immer mehr von dem sich abwenden wird, wodurch die Kirche des Mittelalters mit ihrer gesetzlichen Symbolik dem Tode verfallen ist, und sich immer mehr dem zuwenden wird, was der Lebenstrieb der Reformation in keimender Kraft hervorzurufen gesucht, in das wirkliche Leben hineinzustellen aber nicht vermocht hat . . . Alle Reactionen, die im Widerspruche damit nach strengerer Ausschließlichkeit streben, dürfen nur als vorübergehende ohnmächtige Versuche angesehen werden, den gottgewollten, einer neuen Epoche zustrebenden Siegeslauf des auf dem Grunde der Persönlichkeitsidee sich zu neuem Leben entfaltenden evangelischen Geistes zu hemmen.“ Schenkel, die Idee der Persönlichkeit. S. 24.

[12] Das Verdienst, ein richtiges Bewußtsein von dem, was der Theologie noth thut, verbreitet zu haben, bleibt der sog. Vermittlungstheologie, trotz des ungünstigen Urtheils, welches K. Schwarz „zur Geschichte der neuesten Theologie.“ Lpz. 1856. 4. Aufl. 1869 (in der Schlußbetrachtung) über dieselbe und über die von

Organisationspunktes und einer einheitlichen Methode ein theologisches System zu schaffen, in welchem die vorhin aufgezählten Forderungen befriedigt werden. Auch für sie bleibt damit das Ziel bestehen, eine vermittelnde Theologie zu sein. Wenn in neuester Zeit A. Ritschl († 20. März 1889) für die Theologie den Grundsatz aufstellt, daß sie die Erkenntniß des Heilswerthes, welchen die geschichtliche Person Jesu Christi für uns hat, zum Ausgangspunkt der christlichen Gottes-, Welt- und Lebensanschauung nehmen, demgemäß auch alle Gegenstände unseres Glaubens, welche nur im vertrauensvollen Verständniß der Heilsbedeutung Christi uns gewiß werden können, in ihrem Werth für unser geistig-sittliches Leben bestimmen, auch die Ueberweltlichkeit und Uebernatürlichkeit der Glaubensobjecte nicht durch irgend eine Speculation stützen, sondern an der Erhebung zur Herrschaft über die Welt und an der Befreiung zu einem ewigen übernatürlichen Leben, welche wir in unserem Glauben erfahren, nachweisen solle: so will auch diese Theologie über die alten Fragestellungen des Rationalismus und Supranaturalismus hinausführen, eben dadurch aber zwischen den Gegensätzen vermitteln[13]. Auch diese Theologie hat nun freilich den Streit der theologischen Richtungen nicht aus der Welt geschafft. Auf der einen Seite steht die liberale speculative Theologie, welche auf dem Wege einer metaphysischen Speculation den Wahrheitsgehalt des Christenthums herausstellen und so Glauben und Wissenschaft versöhnen möchte; andererseits behauptet sich auch heute die confessionelle Theologie, welche allerdings zum Theil auch zwischen der Autorität der kirchlichen Lehre und dem subjectiven christlichen Bewußtsein durch eine Begründung der ersteren auf die christliche Erfahrung zu vermitteln sucht; daneben eine im engeren Sinn biblische Richtung, welche der Schrift selbst ein einheitliches christliches Lehrsystem zu entnehmen und allein der vollen Realität der biblischen Begriffe gerecht zu werden beansprucht. Dazwischen erhält sich eine Vermittlungstheologie, welche im Unterschied von Ritschl möglichst direct an die frühere von Schleiermacher angeregte Vermittlungstheologie anknüpft. — Auch heutzutage aber sehen wir alle diese sich vielfach in einander flechtenden Richtungen, welche doch alle auf dem Boden der evangelisch-christlichen Theologie stehen, von den Phantasien eines das Christenthum scheinbar vertiefenden, in Wahrheit verkehrenden Mysticismus und von den Tendenzen eines Rationalismus, welcher die Positionen des christlichen Glaubens an eine vermeintliche Wissenschaft ausliefert, umspült, während dagegen der Pietismus in die ihm verwandten theologischen Richtungen, nämlich in die biblische, confessionelle, zum Theil auch in die neuere Vermittlungs-Theologie, eingeströmt ist.

---

ihm zwar anerkannten, aber nach seinem Dafürhalten sehr beschränkten Verdienste eines C. J. Nitzsch, J. Müller und J. A. Dorner fällt, an denen er Unmittelbarkeit und Einfachheit, die durchschlagende Kraft des schöpferischen Geistes u. s. w. vermißt und denen er „Reflexionskünstelei" vorwirft.

[13] Verwandtschaft mit dieser Theologie hat in Holland die neuere „ethische Richtung", welche sowohl gegen die confessionelle Orthodoxie als gegen die an der Objectivität aller Glaubenswahrheiten rüttelnde Religionswissenschaft Front macht.

§ 33. Die Stellung des Studierenden zu diesen Richtungen.

Eine wissenschaftliche Zauberformel, die den Lehrling über die Gegensätze hinweghöbe und ihm den eigenen Kampf ersparte, giebt es nicht. Auch möge sich keiner durch bloß theoretische Zweifel von dem Studium der Theologie abschrecken lassen, sobald er sich eines redlichen Strebens vor Gott bewußt ist. An einem fortgesetzten Studium der heiligen Schrift, im Zusammenhange mit der Kirche und ihrer Geschichte, im Blick auf die großen Heroen der Wahrheit, die unter den mannigfaltigsten Verwickelungen das eine Nothwendige erstrebt haben, und im aufrichtigen Gebet zu Gott wird der fromme Sinn erstarken; mit dem Glauben, der an der errungenen Wahrheit festhält, wird die Liebe sich mehren, die auch andere Richtungen zu ertragen und sich das Gute in allen Formen anzueignen weiß; und wo der Glaube und die Liebe lebendig sind, da kann auch die Hoffnung auf den vollen Sieg der Wahrheit nicht ausbleiben.

Viele treten mit falschen Erwartungen an die Theologie heran. Die einen kommen mit einem noch unbefangenen Glauben, die andern bringen schon Zweifel mit von der Schule her. Jene werden nun leicht irre an der Wissenschaft, wenn ihnen in dem kritischen Prozeß das unterzugehen droht, woran sie bisher mit unbedingter Liebe gehangen haben. Diese werden ungeduldig, wenn sich der Zweifelsknoten, statt sich zu lösen, nur noch mehr schürzt. Aber soll das Zweifelhafte verschwiegen, das Unhaltbare durch Sophismen als haltbar dargestellt werden? Schmach der Wissenschaft, die sich dazu hergäbe! Lange genug hat die pia fraus in der Kirche geherrscht; in der Wissenschaft hat ihr Reich ein Ende. Wer den Muth nicht hat, den Prozeß durchzumachen, der bleibe von der Theologie lieber weg; er kann ein ehrenwerthes frommes Glied der christlichen Gemeinschaft sein, aber nicht ein Lehrer, wenigstens nicht unter Solchen, die eben auch schon von dem Baum der Erkenntniß zu naschen sich unterstanden haben. Andere sagen umgekehrt, eher solle der wegbleiben von der Theologie, der das Zweifeln nicht lassen könne; man bedürfe gläubige Theologen, zumal in unserer Zeit. Letzteres ist wohl wahr. Aber ein im Kampfe bewährter Glaube ist uns lieber, als jener Stumpfsinn, den man oft mit Gläubigkeit verwechselt. Die besten Köpfe und zartesten Gemüther können gerade durch die unzeitigen Gewissensscrupel, die man ihnen (oft mit schlauer Berechnung) beibringt, von dem Studium der Theologie abgeschreckt werden; aber der Muthige wird sich nicht abschrecken lassen und gerade darin, in dem schönen Vertrauen, daß Gott ihm durchhelfen werde, seinen Glauben bewähren. Tüchtige Theologen von der gläubigsten Gesinnung haben auch immer

diesen Muth an Jünglingen zu schätzen gewußt. So Bengel[1], der es ausspricht, „daß alle Lehrsätze durch einen Kampf gehen und ihre Wahrheit auf's Neue müsse errungen werden," und der die Bereitwilligkeit, alle Lehrsätze zu unterschreiben, aus Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und aus roher weltlicher Gesinnung herleitet. „Wer mit Religion zweifelt," sagt der glaubensstarke Harms, „der hat die wahre Religion." Diese Worte sprach er am Grabe eines rationalistischen Studenten[2]. Aehnlich soll sich einst Neander über einen in der Zweifelsperiode gestorbenen jungen Theologen ausgesprochen haben: er sei in seinem Beruf gestorben, und wer so sterbe, der sterbe wohl. Nur daß eben mit Religion, mit dem heiligen Ernst im Herzen gezweifelt werde, der Alles daranzugeben bereit ist, damit er die eine Perle der Wahrheit gewinne! Es kommt hier Alles auf die rechte Unterscheidung von Glauben und Glauben an. „Allerdings wäre es", mit Zyro zu reden[3], „eine schlimme Sache, wenn der Prediger nicht selbst und mit ganzer Seele an das Wort glaubte, das er redet;" aber nicht darin besteht dieser Glaube, „daß man das Wort für wahr hält, d. h. nicht an der Wirklichkeit seines Inhaltes zweifelt, wobei das Herz kalt sein kann; sondern vielmehr darin, daß der Prediger selbst mit seinem ganzen Herzen und Leben dabei ist, indem er die Wahrheit an sich selbst erfahren hat." Es könnte sogar geschehen, daß ein solcher wahrhaft frommer Prediger nicht in allen Stücken an dem Buchstaben der Bibel hinge, weil der Buchstabe bisweilen ungewiß ist, und doch wäre er hundertmal besser, als die Prediger, welche, wie Viele im gemeinen Volke, genau auf den Buchstaben schwören und jede Abweichung oder Aenderung als gottlos schelten, während ihr innerer Mensch ein ganz anderer ist, als der wiedergeborene Mensch der Bibel, und aus ihren Werken erhellt, daß ihre Gottseligkeit eine angelernte oder einstudierte ist. Weder im Supranaturalismus noch im Rationalismus, noch in irgend einem theologischen System liegt das Arge,

[1] S. dessen Leben von Burk S. 17. — Vgl. auch die Göttinger Denkschrift: „Ueber die gegenwärtige Krisis des kirchl. Lebens" (Gött. 1854). S. 18: „Wie es im Sittlichen nicht bloß darauf ankommt, was man thut, sondern der sittliche Werth vornehmlich auch davon abhängt, wie und warum und mit welcher Gesinnung man etwas will: so kommt es auch im religiösen Gebiete gar nicht bloß darauf an, was, sondern vornehmlich auch wie und warum man es glaubt"... und S. 20: „Da das geistliche Amt, wie wesentlich auch seine Stellung im kirchlichen Organismus ist, doch nicht wie ein Talisman behandelt sein will, vor welchem die Krankheiten dieser Zeit von selbst weichen: so werden die theologischen Facultäten auch ferner es sich angelegen sein zu lassen haben, die ihrer Leitung und Bildung übergebenen künftigen Diener der Kirche nach Kräften auf die Nothwendigkeit eines innern, religiös-sittlichen Processes hinzuweisen, nicht auf das bloße Lernen der Sätze des Bekenntnisses, damit sie nicht bloß das Rechte, sondern auch das Rechte auf die rechte Weise glauben lernen, und so eine wahrhaft im Glauben unserer Kirche stehende Geistlichkeit fort und fort auch unter uns gepflanzt werde."

[2] S. Rheinwalds Repertorium XXX. S. 54.

[3] Die evang.-reform. Kirche S. 1. Es ist auch von anderer Seite richtig darauf hingewiesen worden, daß die Ausdrücke „stark" und „schwach im Glauben" von den Menschen unserer Zeit in einem Sinne gebraucht werden, der dem Sprachgebrauch des Apostels geradezu entgegengesetzt ist (Röm. 14 u. 1. Cor. 8).

sondern „in dem Mangel sittlich-ernster frommer Gesinnung oder religiösen Charakters“[4].

Wo aber dieser religiöse Charakter auch vielleicht erst nur in seiner allgemeinsten Gestalt vorhanden ist, da wird er doch gewiß unter dem Einfluß eines gesunden theologischen Studiums auch bestimmter ein christlicher werden. Gesetzt, es werde Christus auch nur in seiner Menschlichkeit lebendig und mit idealer Begeisterung erfaßt, so wird doch bald im Herzen der Glaube an sein Göttliches Wurzel fassen, wenngleich der Verstand noch nach einem befriedigenden Ausdruck ringt. Dieser Idealismus ist jedenfalls besser, als jene Prosa einer in die gemeinste Wirklichkeit versunkenen Gesinnung, die gerade aus Unglauben d. h. aus Mangel an höherem Geistesschwunge, Alles verbrieft und versiegelt und dreifach hypothekirt haben möchte, und die darum am liebsten zum Handgreiflichen ihre Zuflucht nimmt, damit sie desto ruhiger schlafen könne auf dem Polster eines fremden Glaubens[5]. Darum werde nur statt aller Buchstäbelei das lebendige Bild Christi, wie es eine jede nach Gott ringende Menschenseele nothwendig fesseln muß, in die Mitte der theologischen Schule hineingestellt, nicht als ein mythisches Nebelbild, aber auch nicht mit all dem Schmutz der Jahrhunderte, der durch rohes Betasten sich darauf gesetzt hat: sondern in seiner geschichtlichen Idealität und in seiner idealen Geschichtlichkeit; es wird dann bald klar werden, daß „Jesum lieb haben der wahre Supranaturalismus, Jesum begreifen der wahre Rationalismus, Jesum in sich darstellen der wahre Mysticismus und diese drei das wahre Christenthum seien“[6].

---

[4] L. A. Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus zc. Lpz. 1818. S. 328. Darum sagt auch Ewald über den jetzigen Zustand der evang. Kirche (in Schweglers Jahrb. der Gegenwart Nr. 65—71, vgl. Allg. Zeitung 1843 Nr. 331): „Gewiß, ließe man im Vertrauen auf die innere Heilkraft der unabänderlichen Grundlagen der evangelischen Kirche die Irrthümer durch sich selbst fallen und die reinere Wahrheit, zu der Alles gewaltig hindrängt, durch ihre eigene Gewalt still und geräuschlos den Sieg erringen, wie sicher würde sich aus diesen gegenwärtigen Wirren ein besseres Zeitalter unserer Kirche entwickeln! Mögen auf diesem Ende die hartnäckige Verknöcherung und die heuchelnde Frömmigkeit, auf jenem die leichtfertige Neuerung und herzlose Zerstörung ihr Spiel treiben — es wird mitten in unserer Kirche nie an Solchen völlig fehlen, welche von frischer Erkenntniß und ächter Frömmigkeit aus die leicht flüchtige Schaar der Vorschnellen zurücktreiben und einen für Alle heilsamen Weg, wo es nothwendig, anbahnen. Eigentlich ist es doch nur der Mangel einer den neuen Zeitlagen genügenden reinern und stärkern Frömmigkeit, welcher uns drückt: in der Kirche ist kein Fortschritt, als daß im Aufblick zu Christo unser Vertrauen auf den rein geistigen Gott und dadurch unser christliches Thun durch neue Erkenntniß immer wachse und alle Hemmungen, welche sich diesem entgegenstellen, immer völliger entfernt werden. Dazu zu wirken, ist vor Allem der Theologen Pflicht, wenn sie ihres Namens würdig sein wollen, und auch alle ihre Gelehrsamkeit sollte am Ende darin aufgehen.“ Daß der Unglaube nicht sowohl in Irrthümern des Verstandes, als in der von Gott abgewendeten Richtung des Herzens zu suchen sei, fängt man auch an, jenseits des Kanals einzusehen. So sagt Davidson: Aberrations of intellect are venial sins, unfaithfulness to the high instincts which unite Man to God, is irreligion. (Introduction in the Old Test. Stud. u. Kr. 1863. S. 157.) Vgl. auch K. R. Hagenbach, Ueber Glauben und Unglauben. Bern 1872.

[5] Solche Fromme möchte man wohl mit Jean Paul den Pferden vergleichen, die erst, nachdem ihnen der Nerv durchschnitten worden, den Schweif nach oben kehren.

[6] Kähler a. a. O. S. 334.

Wie weit die theologische Schule zur Förderung dieser Gesinnung beitragen könne, s. § 22.

Nachtrag zum ersten Theil der Encyklopädie.

Geschichte und Literatur der theologischen Encyklopädie.

Vgl. K. R. Hagenbach, Artikel „Encyklopädie“ in Herzogs Realencycl. Bd. IV (in der 2. Aufl. revid. v. G. Plitt.).

Die Encyklopädie einer Wissenschaft kann erst dann entstehen, wenn sich die letztere bereits zu einem *κύκλος* abgerundet hat. So konnte es also auch eine theologische Encyklopädie erst dann geben, als sich die Theologie selbst schon zu einem mehrere Fächer und Zweige umfassenden Ganzen gestaltet hatte. Doch zeigten sich Anfänge der Encyklopädie schon ziemlich früh in der Kirche, nur nicht für sich bestehend, sondern gebunden an andere theologische Disciplinen. Am natürlichsten kam sie bei der praktischen Theologie zum Vorschein. Galt es, den Geistlichen in sein Amt einzuführen, ihm die Pflichten desselben vorzuhalten u. s. w., so mußte ihm auch gesagt werden, was ihm zu wissen und zu können noth thue. So giebt bereits Chrysostomus (*περὶ ἱερωσύνης*) Winke über das, was einem Diener Gottes nicht nur in religiös-sittlicher, sondern auch in wissenschaftlicher Hinsicht gezieme, und sagt (Buch 5 und 6) viel Schönes über die vielfachen Gaben, die zur würdigen Führung des geistlichen Amtes nöthig sind[1]. Auch Augustin (de doctrina christiana) giebt eine Anleitung in Betreff der zur Schriftauslegung und Verwaltung des Predigtamtes nöthigen Kenntnisse. Schon er verlangt Kenntniß der biblischen Grundsprachen und empfiehlt die Benutzung der LXX und der alten lateinischen Uebersetzung. Außerdem will er auch Realien, d. h. Naturgeschichte, Pflanzenkunde u. s. w., in den Studienkreis aufgenommen wissen, doch nur soweit sie zur Erläuterung der heiligen Schrift dienen. Die Schriften der Griechen und Römer soll man mit gehöriger Behutsamkeit benutzen, und auch die Dialektik sich aneignen. Von der Rhetorik und ihrer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit handelt er im 4. Buche, das als Versuch einer christlichen Homiletik betrachtet werden kann. — Dagegen ist das Buch des Ambrosius (de officiis ministrorum) mehr moralisch-erbaulicher, als wissenschaftlicher Natur.

---

[1] Merkwürdig ist die Stelle V, 5, wo er bereits den Unterschied des Empirikers und des wissenschaftlich gebildeten Predigers und den verschiedenen Grad der Anforderungen zeigt, die an Beide gestellt werden. *Ὥςτε τοῖς σοφωτέροις μᾶλλον ἢ τοῖς ἀμαθεστέροις μείζων ὁ πόνος. Οὐδὲ γὰρ ὑπὲρ τῶν αὐτῶν ἡ ζημία ἀμελοῦσι τούτοις κἀκείνοις, ἀλλὰ τοσοῦτον αὕτη πλείων, ὅσον καὶ τῆς κτήσεως ἑκατέρας τὸ μέσον. Κἀκείνοις μὲν οὐδ᾽ ἂν ἐγκαλέσειέ τις, μηδὲν ἄξιον λόγου παρέχουσιν· οὗτοι δὲ εἰ μὴ μείζονα τῆς δόξης, ἧς ἅπαντες ἔχουσι περὶ αὐτῶν, ἀεὶ προφέροιεν, πολλὰ παρὰ πάντων ἕπεται τὰ ἐγκλήματα* (ed. Tauchn. p. 66). Vgl. Neander, der heil. Chrysostomus I. 57 ff.

Die dem Boethius († 525) zugeschriebene Schrift de disciplina scholarium gehört einer späteren Zeit an. Dagegen ist zu beachten Aur. Cassiodor, de institutione divinarum literarum (Opp. ed. Garet. 1679 [Ven. 1729.] f. II, p. 537 ss.), worin nach Augustins Vorgange auf das Schriftstudium gedrungen und Anleitung zu demselben ertheilt wird. Außerdem wird das Studium der Kirchenväter, der Gesetze der ökumenischen Kirchenversammlungen, des Josephus und Eusebius empfohlen, und auf Realkenntnisse Werth gelegt.

Eine Art von allgemeiner (Real-) Encyklopädie, in welcher auch das Theologische seine Stelle findet, gab Isidorus von Hispalis (gest. 636) in: Originum sive Etymologiarum libri XX. Derselbe schrieb auch Anweisungen für Mönche und Geistliche; doch sind dieselben (ähnlich wie bei Ambrosius) mehr praktischer als wissenschaftlicher Art. Schon mehr wissenschaftliche, wiewohl noch immer sehr mäßige Anforderungen, hinter welchen übrigens die Zeit noch mehr zurückblieb, finden sich in der Schrift des Fuldaischen Abtes Rabanus (Hrabanus) Maurus[2] (gest. 856) de clericorum institutione, im 3. Buche, in welchem auf Verständniß der Schrift, namentlich auch ihres geheimen Sinnes gedrungen und daneben die Uebung in den freien Künsten und im Predigen gefordert wird, großentheils nach Augustin. Im Mittelalter verschaffte das Didascalion (eruditio didascalica) des Mystikers und Scholastikers Hugo von St. Victor († 1141) demselben den Ehrennamen des Didascalus. Das Werk sollte die gesammte Vorbereitungswissenschaft für die höhere Theologie im Umrisse darstellen; der erste Hauptheil (Buch 1—3) enthielt eine Encyklopädie und Methodologie der weltlichen Wissenschaften (Propädeutik), der zweite (Buch 4—6) eine historische Einleitung in die Bücher der Bibel und in die Kirchenschriften nebst einer Methodologie des Schriftstudiums[3]. — Auch der Dominicaner-Subprior Vincenz von Beauvais (Bellovacensis, † um 1264) machte sich durch sein Speculum doctrinale um die Encyklopädie und Methodologie im Allgemeinen verdient; dasselbe enthält auch gute Winke für das theologische Studium, großentheils im Anschluß an Augustin und die Victoriner[4]. Im späteren Mittelalter gaben Joh. Gerson (de reformatione theologiae)[5] und Nic. von Clemange (de studio theologico)[6] praktische Winke für das Studium der Theologie.

Wenn sich so die Encyklopädie einerseits an die praktische Theologie anschloß, so konnte sie sich anderseits auch leicht mit der Einleitung in das Bibelstudium verbinden. Als nämlich das letztere zur Zeit der Reformation die Selbstständigkeit, die ihm durch den Einfluß der Scholastik auf lange Zeit geraubt worden war, wiedergewann, war hier der Ort gegeben, über die nunmehr der Zeit angemessene neue Bildungsweise der Theologen ein Wort mitzusprechen. Dieß geschah bei der

---

[2] Vgl. Kunstmann's Biographie desselben (Mainz 1841) S. 55 ff. Opp. ed., Colvenerius. 6 voll. f. Col. 1627.

[3] Vgl. A. Liebner, Hugo von St. Victor S. 96 ff.

[4] Vgl. Schlosser's Vincenz von Beauvais. Hand- und Lehrbuch 2c. (Frankf. a. M. 1819.) Bd. 2. S. 240. Vincenz' Lehrspiegel bes. S. 257 ff.

[5] Opp. T. I, womit zu vergleichen Epp. duae ad Studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor.

[6] d'Acherii Spic. I, 473. (Stäudlin, Gesch. der theol. Wissensch. I, 9 ff.)

Herausgabe des N. T. von Erasmus. Der zweiten Auflage von 1519 schickte er seine ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam voran, die er bald darauf etwas erweitert (Bas. 1522) als selbstständiges Werkchen an's Licht treten ließ[7] und die in der Folge neu herausgegeben und bearbeitet[8] die Grundlage ähnlicher Leistungen bildete. Den Zweck des theologischen Studiums bestimmt Erasmus dahin, daß das, was mit frommem Sinne und unter Gebet gelesen und betrieben wird, in das eigene Leben übergehe und gleichsam in dasselbe hineingestaltet und verwandelt werde, also daß die christlich-sittliche Bildung in allen Dingen mit der wissenschaftlichen Schritt halte. Als die zu erlernenden Wissenschaften nennt er vorzüglich das Lateinische, Griechische und das Hebräische, dessen Nothwendigkeit bereits Augustin eingesehen, obwohl er selbst weniger darin bewandert gewesen. Nicht allein Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, sondern auch Naturkunde, Kosmographie und Astronomie sind dem Theologen zur Schrifterklärung nützlich. Aber die Ueberschätzung des Aristoteles und der scholastischen Philosophie wird getadelt, wenngleich Solches als Vorübung nützlich sein möge. In Beziehung auf das dogmatische Studium wird angerathen, sich selber eine Sammlung von Stellen aus der Schrift und den Vätern anzulegen und sie in ein gewisses Fachwerk zu bringen. Mit der Schrift soll der Theologe so vertraut sein, daß er sie auswendig kann. Nicht aber papageienmäßiges Lernen der Stellen führt dahin, sondern ein lebendiger Umgang mit dem Worte und das tiefere Eindringen in seine Geheimnisse. Ueber die Art des Studierens, über Benutzung von Commentaren und anderen Büchern wird manches Gute und Verständige beigebracht. Unter den Vätern steht ihm Origenes am höchsten. Vor der fruchtlosen Disputirsucht wird gewarnt; denn „der Syllogismus ist es nicht allein, sondern das Leben, was den Theologen bewährt“. — So viel Schönes und Treffliches indessen hier gegeben wird, so wenig entspricht doch die Schrift des Erasmus den Anforderungen, die wir heute an eine Encyklopädie stellen. Sie kann es auch nicht, da sich die Theologie, deren Abriß sie giebt, damals selbst erst aus dem Chaos neu gestaltete. Es war daher natürlich, daß die Feder des geistreichen Mannes bei dieser Gelegenheit auch von Anderem überfloß, was wir nicht in einer Encyklopädie suchen, sondern was theils in die Geschichte des Kanons, theils in die Patristik, in das Leben Jesu, in die Exegese, Dogmatik und Sittenlehre gehört. Immerhin dürfte dieses Büchlein noch jetzt mit Nutzen gelesen werden.

Unter den Reformatoren selbst war es der gelehrte Melanchthon, der sich durch innere Neigung und äußere Stellung am ehesten berufen fühlen konnte, die Anhänger der neuen Schule in die rechte Bahn des Studiums hineinzuleiten. Seine brevis ratio discendae theologiae auf drei Folioseiten[9] empfiehlt, dem protestantischen Geiste gemäß, vor Allem

---

[7] S. Bd. V. der Sammlung seiner Werke. Basel 1540 f.

[8] Von Hallbauer (1724), Semler (1777 u. 82). Die Gegenschrift des Jacob Latomus zu Löwen (de trium linguarum et studii theologici ratione 1519) hatte sich keiner solchen Regeneration zu erfreuen.

[9] In der Basler Ausgabe seiner Werke (1541) Vol. III. p. 287—89.

Vertrautheit mit der Bibel. Den Brief an die Römer stellt Melanchthon mit fast einseitiger Vorliebe an die Spitze der exegetischen Studien. Durch ihn soll der Theologe in den übrigen paulinischen Lehrbegriff und durch diesen weiter in die Lehre Jesu eingeführt werden. Das Evangelium Johannis soll den Cyclus beschließen, wie der Brief an die Römer ihn begonnen, damit die Lehre vom Glauben und der Rechtfertigung Anfang und Ende der christlich-biblischen Theologie bleibe. Erst nach dem Neuen Test. ist das Alte zu treiben, nachdem zuvor schon aus dem ersteren die loci communes, nach denen der Inhalt des letzteren zu beurtheilen ist, zusammengestellt sind. Auch Melanchthon empfiehlt neben dem Bibelstudium das der Väter, weist aber dem Origenes, dessen allegorische Auslegung er mißbilligt, eine weit tiefere Stelle an, als Erasmus, und erhebt dagegen mit einiger Vorliebe den Augustin. Nicht allein aber Studium, sondern auch Uebung verlangt Melanchthon mit vollem Rechte und macht dem Religionslehrer die Ausbildung des Stils zur Pflicht, wobei das Lesen der Classiker über Alles empfohlen wird. Auch die Philosophie soll man ja nicht hintansetzen, wie es Viele aus Unkenntniß derselben thun; nur soll man Acht haben, daß weder die Weltweisheit mit der Lehre Christi, noch auch die bürgerliche Moral (politica) mit der christlichen vermengt werde. Dr. M. Luther's mündliche „Anweisung zum rechten Studium der Theologie. Aufgezeichnet von Hieron. Weller" (1727 lateinisch von Joch veröffentlicht) wurde 1881 zu St. Louis und Dresden von G. Schick herausgegeben. Dieselbe ermahnt zu fleißigem Schriftstudium und giebt a. A. auch Rathschläge in Betreff der rechten Weise zu predigen.

So wenig indessen solche Anleitungen der Form nach auf den Namen wissenschaftlicher Encyklopädien Anspruch machen konnten, so sehr verriethen sich doch in ihnen die Spuren des neu erwachten wissenschaftlichen Geistes und trugen sie die Elemente einer den Bedürfnissen desselben entsprechenden Encyklopädie in sich. So gab ein Schüler Melanchthons, der nachmals mit der evangelischen Kirche entzweite Theobald Thamer, 1543 eine adhortatio ad theologiae studium in academia Marburgensi heraus, in welcher er die protestantische Theologie im Vergleich mit der früheren ματαιολογία als eine herrliche Zeiterscheinung begrüßt und besonders das Studium der Bibel, des Hebräischen, Griechischen und Lateinischen, aber auch um des Predigens willen das Studium der Muttersprache empfiehlt; nicht minder das Studium der Naturwissenschaften, um die Bibel, wo sie von den Werken Gottes in der Natur redet, recht verstehen und anwenden zu lernen, sowie das Studium der Ethik, Rhetorik, Dialektik und Geschichte. Er bezeichnet das theologische Studium als ein schwieriges, ermuntert aber die Studierenden, sich darum nicht von demselben abschrecken, sondern sich vielmehr dazu anfeuern zu lassen. (Vgl. A. Neander, Th. Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter. Berl. 1842.)

Die unmittelbar auf die Reformation folgende Zeit ließ es, statt auf dem gelegten Grunde und aus den vorhandenen Elementen ein organisch gegliedertes geistiges Gebäude zu erbauen, theils bei mechanischer Wiederholung und breiter Ausführung des schon Gesagten bewenden, theils wärmte sie den früheren Scholasticismus wieder auf.

Ein Schüler Melanchthon's, David Chyträus zu Rostock[10], und ein Schüler und Hausgenosse Luther's, Hier. Weller[11], schlossen sich mit ihren Anleitungen unmittelbar an ihre großen Lehrer an. Im 17. Jahrh. gab der große Dogmatiker Johann Gerhard eine Encyklopädie u. d. T. Methodus studii theologici publicis praelectionibus in acad. Jenensi a. 1617 exposita (Jena 1620, 1622 und, nach Gerhards Tode, 1654). Nach ausreichendem Studium der Sprachen und der Philosophie (besonders der aristotelischen) fordert er 5 Jahre für das theologische Studium, von welchen die drei ersten fast nur der h. Schrift, das 3. aber auch schon, wie das 4., dem Studium der Streitfragen mit Katholiken und Reformirten, das 4. aber zugleich der Uebung im Predigen, und erst das 5. (!) der Kirchengeschichte, sowie den Schriften der Kirchenväter, der Scholastiker und Luther's gewidmet sein sollte[12].

In der reformirten Kirche[13] schrieb Bullinger († 1575) eine ratio studii theologici, die sich durch gesunden praktischen Sinn auszeichnet und bis in's Einzelnste des Verhaltens (z. B. auch die Diät des Studierenden) treffliche methodologische Winke giebt. Der Polyhistor und Naturforscher Conrad Gesner gab eine allgemeine Encyklopädie heraus, deren letztes Buch der Theologie gewidmet ist[14]. Gleichfalls noch im 16. Jahrh. schrieb Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg, seine 4 Bücher de theologo seu de ratione studii theologici[15]. Hier zeigen sich schon die Anfänge zur künftigen Facheintheilung, indem zuerst von der exegetischen und systematischen, und dann von der praktischen in Verbindung mit der historischen Theologie gehandelt wird, ohne daß jedoch die Fächer selbst genauer geschieden und benannt oder in ihrem tieferen Verhältnisse zu einander aufgefaßt und dargestellt werden. Die Masse des Stoffes gewinnt bereits die Ober-

---

[10] Orat. de studio theol. recte inchoando (gedruckt 1565 u. ö.) und: Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda. Lips. 1565. Vgl. Schuetzii vita Dav. Chytraei (Hamb. 1720—28. 3 voll.) lib. I. p. 171 s. — Pelt, Encyklopädie S. 51. Krabbe, Chyträus (1870) S. 50 f.

[11] Consilium de theologiae studio recte constituendo. Norimb. 1565.

[12] Pelt, Encyklopädie S. 52. Aus der luth. Kirche d. 16. und 17. Jahrh. sind weiter zu nennen: Jac. Andreae, oratt. de studio sacrarum literarum. Lips. 1567. N. Selneccer, notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem. Lips. 1579. Abr. Calov, isagoge ad s. theol. Vitemb. 1652. 85. Rein praktischer Art J. V. Andreä's († 1654) Gedicht: „Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes" (abgedr. in Herder's Briefen, s. o. S. 10 Anm. 2). Eine genauere Charakteristik dieser Werke bei Pelt a. a. O. S. 53 f.

[13] In Zwingli's Schriften findet sich Manches zerstreut. (Schon seine Lebensgeschichte ist eine lebendige Encyklopädie.) Vgl. auch seine Schrift: Der Hirt, wie man die waren christenlichen hirten und wiederum die falschen erkennen, ouch wie man sich mit inen halten sölle, 1524. (Ausg. von Schuler und Schultheß, Bd. I. S. 631.) Ueber Bullinger vgl. auch dessen Briefe an seinen Sohn Heinrich (über das Studium der Theologie) bei Pestalozzi, Heinrich Bullinger S. 594 ff.

[14] Pandectarum universalium Conr. Gesneri liber ultimus de theologia (Tiguri 1549). Vgl. Hanhart, Conr. Gesner (Winterth. 1824) S. 160 ff.

[15] Bas. 1572. 82. Die erste Ausg. (Basel 1556) hat den Titel: De recte formando theologiae studio. Damit ist nicht zu verwechseln methodus theologiae u. s. w. Bas. 1567, welche eine Dogmatik und keineswegs eine Methodologie ist, wie der Titel erwarten ließe.

hand, indem die ganze biblische und kirchliche Dogmatik in dem Werkchen abgehandelt wird und auch Anderes darin vorkommt, was eher in die Kritik und Hermeneutik gehört. Uebrigens herrscht in dem Buche eine gesunde Ansicht, welche die Gelehrsamkeit als eine Stütze der wahren Frömmigkeit ansieht und auf den Zusammenhang der Theologie mit der Kirche hinweist. Der Dogmatiker Joh. Heinr. Alsted schickte seiner Methodus sacrosanctae theologiae in 8 Büchern (Hanoviae 1623. 4.) Praecognita in 2 Büchern voraus, die einen merkwürdigen Ueberblick über die mit neuer Scholastik erfüllte Wissenschaft gewähren[16]; bloß das 2. Buch (de theologiae studio recte formando) gehört näher hierher. Hier wird von dem Zwecke des theologischen Studiums gehandelt, der in der Beförderung der Ehre des dreieinigen Gottes und der eignen Seligkeit und in der Vervollkommnung unseres Wesens besteht. Die praktisch-kirchliche wird von der Schul-Theologie unterschieden und dem Studiosen der Rath gegeben: scholasticam theologiam ex professo et semper evolves, et auctores, qui illam scriptis comprehenderunt, tibi reddes quam familiarissimos. Man soll weder zu lange noch zu kurze Zeit studieren (ein Termin wird aber nicht angegeben) und vor Allem des Gebetes, des Schriftstudiums und eines frommen Wandels, über welche militia Christi genauere Vorschriften gegeben werden, sich befleißigen. Zu den erforderlichen Naturanlagen rechnet der Verfasser eine gute Leibesconstitution, eine klare und biegsame Stimme, eine richtige Organisation des Gehirns und überhaupt eine gesunde physische Unterlage, wozu gutes Gedächtniß u. s. w. kommen müsse. Zu den Vorkenntnissen rechnet er die Kenntniß der Muttersprache („dicunt theologi nostri: ein Prediger soll nicht Stadtschreibers Teutsch reden"), wozu mit sicherem Tacte Luther's Bibelübersetzung empfohlen wird, sodann das Lateinische, Griechische, Hebräische. (Bei Erwähnung der hebräischen Poesie wird Lobwasser's Psalmenübersetzung gerühmt!) — Das Verhältniß der Philosophie und Theologie wird dahin bestimmt, daß vernünftiger Weise kein Streit unter ihnen stattfinden könne; in erster Linie wird die Logik, dann Physik und Mathematik (die zur Philosophie gerechnet werden), Metaphysik und praktische Philosophie empfohlen; auch in der Rechtswissenschaft und der Heilkunde soll der Theologe nicht unerfahren bleiben. Nun folgt Anleitung zum Studium der heil. Schrift und eine tabellarisch geordnete Uebersicht über den Inhalt der einzelnen Bücher, sowie der ganze dogmatische locus de scriptura sacra; dann biblische Grammatik, Hermeneutik, Rhetorik (über die Tropen der heiligen Schrift), Alles sehr weitschichtig und in künstliche Terminologien gebracht; Geschichte des Kanons und anderes zur Einleitungswissenschaft Gehöriges; biblische Topographie, Archäologie, Chronologie in aller Ausdehnung, mit Typik vermischt; kurze Charakteristik der biblischen Bücher und endlich noch einiges Wenige über Dogmatik (loci communes) und praktische Theologie (paedia theologica, declamatio, disputatio theologica und exercitatio ecclesiastica).

---

[16] So werden unter Anderem im 1. Buche außer der theologia falsa aufgeführt: theologia archetypa (quae est sapientia indubitata rerum divinarum), theologia ectypa (in welcher die archetypa sich realisirt), theologia unionis in Christo, theologia visionis in coelis (wozu die theologia angelorum gehört), theologia viatorum (die diesseitige Theologie) u. s. w.

Von demselben Verfasser existirt Cursus philosophici encyclopaedia (Herborn. 1620) und eine Encyclopaedia VII tomis distincta (ebend. 1630. 2 voll. f.; auch Lugd. Bat. 1640. 4 voll. f.), in welcher die theologische (Real-) Encyklopädie Bd. II, 1555 ff. abgehandelt wird als theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, theol. casuum, theol. prophetica und moralis.

Im Gegensatz zu dem strengen Dogmatismus und Formalismus, deren Repräsentant Alsted ist[17], zeichnet sich in der reformirten Kirche die Schule von Saumür durch Milde des Geistes und Unbefangenheit des theologischen Urtheils aus. Aus ihr gingen die Dissertationen von Stephan Gaussin hervor[18], aus denen uns ein frischer, jugendlicher Sinn, verbunden mit männlicher, durch das Salz eines kernigen Witzes geschärfter Energie entgegenleuchtet, neben welchen Gaben des Geistes sich die kindliche Frömmigkeit des Herzens um so wohlthuender heraushebt. Manches in ihnen dürfte noch heut zu Tage volle Geltung haben.

Einen verwandten Geist zeigen die Schriften der Baseler Theologen J. L. Frey und Sam. Werenfels gegen das Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts. Des Ersteren Meletemata de officio doctoris christiani 1711—15 (4 Dissertationen, die weniger bekannt sind, als sie verdienen) führen die Thätigkeit des christlichen Lehrers (sowohl des akademischen, als des kirchlichen) auf folgende drei Functionen zurück: Auslegung der heiligen Schrift, Erklärung des Glaubens und Widerlegung der Gegner, so daß die theologische Wissenschaft in Exegese, Dogmatik und Polemik zerfällt. Es finden sich in dieser Schrift viele gesunde Ideen über Schrifterklärung, über den Gebrauch der Vernunft in der Theologie[19], über die Verbindung der Dogmatik mit der Moral u. a. m. Ebenso findet sich in den Opuskeln von Werenfels[20] (obwohl er keine eigentliche Encyklopädie geschrieben) Manches, was den jungen Theologen auf die rechte Bahn leitet. Dahin gehört namentlich die 16. Dissertation: de scopo doctoris theologi, die nicht nur dem künftigen Lehrer der theologischen Wissenschaft, sondern auch dem der Kirche manches goldene Wort mit auf den Weg giebt.

Auch in der lutherischen Kirche wurde dem wieder mächtig gewordenen Scholasticismus entgegengewirkt und zwar auf doppelte Weise, sowohl von der praktisch-frommen Richtung Speners, als von dem freieren wissenschaftlichen Standpunkt eines Calixt aus. Durch beide

---

[17] Vgl. auch J. H. Heidegger, de ratione studiorum theol. Tur. 1690. Ein bloßer Wiederabdruck von Bullinger, nebst anderen Einleitungsschriften verschiedener Verfasser.

[18] Steph. Gausseni dissertationes: 1. de studii theologici ratione; 2. de natura theologiae; 3. de ratione concionandi; 4. de utilitate philosophiae in theologia; 5. de recto usu clavium, Ultraj. 1678; ed. 6. cur. J. J. Rambach. Hal. 1726; ed. 7. rec. E. Scheidius, Ultraj. 1790.

[19] Vgl. K. R. Hagenbach, Lehrb. der Dogmengesch. II, 240 (2. Aufl.; 5. Aufl. S. 523). Daß die Reformirten namentlich den Gebrauch der Philosophie in der Theologie beleuchtet und dabei manche für die theol. Encyklopädie bedeutsame Erörterungen gegeben haben, erinnert Pelt, Encykl. S. 53.

[20] Sam. Werenfelsii opuscula theolog., philosoph. et philologica. Bas. 1718. 4; 1782. 3 voll. 8. — Auch J. Ch. Beck († 1785) schickt seiner Synopsis institutionum universae theologiae (Bas. 1765) eine kurze Encyklopädie und Methodologie voraus.

wurde eine neue Periode in der theologischen Gelehrsamkeit, mithin auch in der Encyklopädie vorbereitet. In seinem Apparatus theologicus[21], der eine große Realencyklopädie des gesammten theologischen Studiums sein sollte, führt Calixt dasselbe auf die exegetische und historische Grundlage zurück, von der es sich allmählich wieder entfernt hatte, und sucht den Streit des Humanismus und Realismus (der Grammatiker und Barbaren) beizulegen. Von Phil. Jak. Spener gehören mehrere Schriften hierher. Schon in den Pia desideria (zuerst 1675, latein. 1678) und den theologischen Bedenken spricht er sich vielfach über das aus, was den jungen Theologen noth thue, vorzüglich aber in der 1690 geschriebenen Vorrede zu den von ihm aus Dannhauers Hodosophie gefertigten Tabellen, u. d. T. De impedimentis studii theologici[22].

Unter den Vorbereitungswissenschaften schreibt Spener der Philosophie bei Weitem nicht den Werth zu, den ihr Andere beimaßen, eine mit dem damaligen Geiste der Philosophie wohl zu entschuldigende, aber keineswegs in ihren Folgerungen zu rechtfertigende Einseitigkeit, die dann noch greller in der späteren, sich fälschlich auf Speners Autorität berufenden pietistischen Empirik zum Vorschein kam. Auch die Philologie, deren Nützlichkeit er wohl anerkannte, betrachtete er aus einem zu engen theologischen Gesichtspunkte, indem er dem Studium der sogen. Profanscribenten lange nicht den freien, heiteren Spielraum verstattete, den ihnen noch Erasmus und Melanchthon angewiesen hatten. Nur die heilige Philologie, in ihrer unmittelbaren Anwendung auf die Exegese. hatte bei ihm die ihr gebührende volle Bedeutung für die theologische Wissenschaft. Die Exegese war es denn auch, welche er mit Recht als die „Baumeisterin" bezeichnete, „die alle übrigen Theile ordne und von der sie fast allen Grund und Stoff empfingen." Auf sie sollte auch die Dogmatik gebaut werden, während er der spitzfindigen Scholastik und rauhen Polemik, seiner milden praktischen Richtung nach, weniger gewogen war. Der Kirchengeschichte ließ er ihr gehöriges Recht widerfahren, wenn er gleich das tiefere Quellenstudium nur denen empfahl, die eine höhere Stufe in der Gelehrsamkeit erreichen wollten. Die Ethik, die er, übereinstimmend mit Calixt, für eben so wichtig hielt als die Dogmatik, sollte wie diese aus der heiligen Schrift geschöpft werden. Dagegen erschien ihm die Homiletik, deren tieferen Grund er zwar mit biblischem Tacte ahnte, sich jedoch nicht wissenschaftlich klar zu machen wußte, „als eins der größten Hindernisse des theologischen Studiums", während ihm die Katechetik höhere Geltung hatte. Jedenfalls gebührt Spener das unschätzbare Verdienst, nicht nur der vom Leben entfremdeten Wissenschaft wieder die Richtung dahin gegeben, sondern auch durch die Förderung eines zusammenhängenden exegetischen Studiums, welches entgegen dem Sinne der Reformation längere Zeit wieder verabsäumt worden war[23], eine neue Gestaltung der Wissenschaft selbst herbeigeführt zu haben.

---

[21] Helmst. 1628 und aus seiner Handschrift vermehrt von seinem Sohne edirt 1661. 4. Vgl. Henke, Georg Calixt und seine Zeit S. 421 ff.

[22] Vgl. Hoßbach, Ph. J. Spener und seine Zeit I, 290 ff. 3. Ausg. (Berl. 1861) von Schweder S. 211 ff. A. Ritschl, Gesch. des Pietismus (Bonn 1880 ff.) II, 1. S. 118.

[23] „Was es damals noch von exegetischen Vorlesungen auf den Universitäten

der zuerst den Namen „Encyklopädie" in die Theologie einführte, nachdem ihn Juristen (Pütter) und Mediciner (Boerhave) bereits für ihre Wissenschaften zu brauchen angefangen hatten.

War aber Einer berufen, vielfach anregend, Geist und Gemüth weckend, überall auf das Höchste hinweisend, erhaben über alle Gemeinheit und frei von ängstlichen Vorurtheilen, auf die theologische Jugend seiner und der kommenden Zeit, ebenso wie auf die ernsten Männer der Mit- und Nachwelt mit unberechenbaren Kräften zu wirken, so war es der vielumfassende, vielgestaltige J. Gfr. Herder. Aechter Supranaturalist und ächter Rationalist zugleich, orthodox und heterodox, und, wie man es nimmt, auch Keines von Beidem, eingeweiht in die Mystik des Orients, wie in die Tiefen des menschlichen Gemüths und in die Geheimnisse der Menschengeschichte überhaupt, mit großartiger Begeisterung Alles umfassend, worin sich der reinen Menschheit Genius spiegelt, mit edlem Zorne alles Schmähliche, Nichtige, Seichte, Gezierte, Ungesunde, woher es auch komme, strafend — war er so ganz der Mann, den Ringenden und Strebenden auf die rechte Bahn zu heben, auf welcher er, den sicheren Stab in der Hand, weiter fortzuschreiten hat über die Höhen und Tiefen eines vielseitig bewegten Lebens. Es ist schon oft gesagt worden, daß Herder's Wirksamkeit mehr eine anregende als eine solche gewesen, deren Früchte man unerlesen auf ewige Zeiten aufspeichern könnte. Aber das ist es ja gerade, was wir hier wollen. Und wenn auch bereits Vieles von dem Einzelnen wieder gefallen ist, was er mit allzu kühnem Wagnisse hingestellt, so wird doch der Geist tieferer Forschung, die klare, freie Denkart des schöneren Zeitalters, die Blüthe „deutscher Art und Kunst", welche er mit anderen Edlen seines Geschlechts heranbilden half, so Gott will, nie wieder untergehen[32].

Die „Briefe das Studium der Theologie betreffend" (Weimar 1780 f.; 2. Aufl. 1785. 4 Bde.[33]) erfüllen zwar keineswegs den wissenschaftlichen Zweck einer theologischen Encyklopädie im strengeren Sinne des Wortes. Sie bewegen sich in der leichteren Form des Umgangs und der vertraulichen Mittheilung. Auch läßt sich der geistreiche Briefsteller mehr in die Sachen selbst ein (z. B. in sein Lieblingsthema, die hebräische Poesie), als daß er den formalen Zusammenhang der theolog. Disciplinen unter einander klar machte. Aber Alles, was er sagt, führt auf diesen Zusammenhang hin und dient, das Bild mit Farben zu beleben, das uns die strengere Methodik nur in kahlen Umrissen vorzeichnet. — Mehr die Gestalt einer eigentlichen Methodologie und Hodegetik trägt eine kleinere Schrift Herder's: „Entwurf der Anwendung dreier akademischen Jahre", ferner die „Briefe an Theophron"

---

[32] Vgl. J. G. Müller im Herder-Album (Weim. 1845), und Bunsen, Hippolytus I, 264: „Herder that den Schritt aus der romanischen Verneinung in die germanische Bejahung und begann neu zu gestalten. Selbst Theolog, verallgemeinerte er semitische Ueberlieferung und Eingebung in japhetische Wissenschaft und Philosophie. Religion und Sprache sind ihm die ursprünglichsten Offenbarungen göttlichen Lebens im Menschen" Vgl. auch Werner, Herder als Theologe. Berl. 1871.

[33] Sämmtl. Werke zur Relig. u. Theol. Cotta'sche Originalausg. Bd. 9. u. 10 (Tüb. 1808); vgl. o. S. 10, Anm. 2.

(beide 1782) und das „Gutachten über die Vorbereitung junger Geistlichen auf die Akademie“ (1799. 1800), sowie „An Prediger. Zwölf Provinzialblätter“ 1774[34].

Bald nach der ersten Ausgabe der Herder'schen Briefe erschien (Halle 1786—89) die brave gediegene Arbeit des fleißigen, verständigen J. A. Nösselt, welche durch A. H. Niemeyer's nachbessernde Hand zu einem Lehrbuch zubereitet worden ist, dessen sich sogar die jetzige Zeit noch mit Nutzen bedienen wird[35]. Des gelehrten G. J. Planck „Einleitung in die theologischen Wissenschaften“ (Lpz. 1794 f. 2 Bde.) ist des historischen Stoffs und Urtheils wegen noch heute schätzenswerth, während der methodologische Werth gering ist. Auch die ziemlich zahlreichen Encyklopädien, die zunächst auf ihn folgten, zeichneten sich mehr durch einzelne gute Observationen oder durch Tüchtigkeit der in ihnen sich bewährenden Gesinnung, als durch klare Einsicht in den Bau der theologischen Wissenschaften und ihren Zusammenhang unter einander aus[36]. — Joh. Friedr. Kleuker, erst durch Herder angeregt, nachmals aber durch dessen Hinneigung zu den aufklärerischen Tendenzen des Jahrhunderts wieder von ihm abgestoßen, suchte in seinem Grundriß einer Encyklopädie der Theologie (Hamb. 1800 f. 2 Bde.) auf die Wiederherstellung einer glaubenskräftigen Theologie hinzuwirken. Die oft seltsame Form, in der er (wie auch in anderen Schriften) seine Gedanken aussprach, brachte ihn bei vielen Zeitgenossen in das Geschrei eines „dunklen Kopfes“, während ihm das Verdienst bleibt, manche tiefere Ideen, welche die neuere Zeit zu größerer Klarheit durchgearbeitet hat, energisch ausgesprochen zu haben[37]. Sein Versuch, einen neuen Schematismus der theologischen Wissenschaften aufzustellen (s. Pelt S. 62), muß indessen als ein verfehlter bezeichnet werden.

Einen höheren idealen Standpunkt, aus dem die Theologie und ihre Encyklopädie zu begreifen seien, nimmt K. Daub in einem Aufsatz in den von ihm und Creuzer herausgegebenen Studien ein[38]. Dem rohen Empirismus setzt er eine heilige Begeisterung für das Göttliche

---

[34] Sämmtlich in Bd. 10 zur Religion und Theologie.

[35] Anweisung zur Bildung angehender Theologen. 3. Aufl. Halle 1818—19. 3 Bde. Niemeyer selbst hat seine Ansichten über theolog. Studium und Lehrmethode ausgesprochen im Anti-Wilibald (einer Denkschrift zur Jubelfeier G. Ch. Knapp's) Halle 1825; in der Zuschrift an Theologie-Studierende über die Vorbereitung des theol. Examens und die Benutzung der Candidatenjahre (Halle 1801); in dem Grundriß der unmittelbaren Vorbereitungswissenschaften zur Führung des christl. Predigtamtes (Halle 1803), und in der von ihm mit Wagnitz herausgegebenen „Bibliothek für Prediger“.

[36] Vgl. außerdem Planck's kleinere Schrift: Grundriß der theol. Encyklopädie. Gött. 1813, und von weiteren Encyklopädien aus dieser Zeit: L. Wachler, Grundriß einer Encykl. der theol. Wissenschaften. Lemgo 1795. J. F. W. Thym, theol. Encykl. u. Methodologie. Halle 1797. J. A. H. Tittmann, Encykl. der theol. Wissenschaften. Lpz. 1798. Ueber diese vgl. Pelt S. 61. — K. Ch. E. Schmidt, Grundriß. Jena 1810 (unter Kantischem Einfluß). Sim. Erhardt, Vorlesungen über Theologie u. d. Studium ders. Erl. 1810 (Schellingisch). J. E. Ch. Schmidt, theol. Encyklopädie. Gießen 1811.

[37] Vgl. H. Ratjen, J. F. Kleuker. Gött. 1842.

[38] Die Theologie u. ihre Encykl. im Verhältniß zum akad. Studium beider. Fragment einer Einleitung in die letztere. (Studien, Bd. 2, S. 1. ff.)

und der bloßen Gelahrtheit den kindlich contemplativen Sinn entgegen, der allein in die Geheimnisse des religiösen Glaubens einzugehen vermag, der aber dem Verfasser nicht bloßer Glaube, sondern (seinem speculativen Standpunkt gemäß) objectives Erkennen des Uebersinnlichen ist. Mit sittlichem Ernste wird sowohl die Schwerfälligkeit des bigotten Starrsinnes als die Flüchtigkeit der Frivolität bekämpft und dagegen der ächte theologische Charakter mit sicherer Hand gezeichnet. Die Nothwendigkeit einer Wiedergeburt der Theologie aus einem frischen Geiste wird indessen mehr in prophetischen Umrissen angedeutet, als in klarer Uebersicht dargelegt.

Diese zu geben war ein anderer berufen. Friedr. Schleiermacher war es, der in den wenigen Blättern seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (Berlin 1811) die Encyklopädie zuerst aus den fremdartigen Umhüllungen des Stofflichen, Geschichtlichen, Literarhistorischen zur Selbstständigkeit heraushob und ihr das Gepräge jenes eigenthümlichen Geistes aufdrückte, der die neuere theologische Wissenschaft überhaupt zu durchleuchten begann. Der rein formale Charakter des Büchleins ist der Abdruck eines künstlerischen Geistes, der freilich erst mit seiner Eigenthümlichkeit die Form beleben muß, wenn sie uns nicht als unverstandene Hieroglyphe anstarren soll. Es ist eine mit sicherer Hand hingeworfene Cartonzeichnung, welcher nur der Pinsel eines Herder fehlt, um sie zum reichen, schönen Gemälde zu vollenden. Dankbar sind indessen die in der zweiten umgearbeiteten Ausgabe von 1830 beigefügten, freilich noch immer sparsamen Winke anzunehmen, die zu leichterem Verständnisse des Büchleins hinführen. Dieses selbst hat jedenfalls schon dadurch Bedeutung, daß es der Schlüssel der Schleiermacher'schen Theologie überhaupt geworden ist.

Auch nach dem Erscheinen dieser Darstellung wurde jedoch die Encyklopädie noch längere Zeit in der alten Weise fortgesetzt. Leonh. Bertholdt's „theol. Wissenschaftskunde" (Erl. 1821 f. 2 Bde.) ist wenigstens kein Muster architektonischen Verfahrens, so sehr auch der Verfasser selbst auf diesen Ausdruck Werth legt und so sehr er auf den richtigen Grundsatz dringt, „daß eine Wissenschaft in sich abgegrenzt sein und nicht zu viel Fremdartiges aufnehmen müsse." Die Propädeutik und Poethetik nehmen $^2/_3$ des mit gelehrtem Stoffe überfüllten Werkes ein, und nur $^1/_3$ bleibt für die eigentliche Pädeutik übrig. — Mehr Streben nach organischer Verknüpfung der einzelnen Disciplinen zeigt sich in der (unvollendet gebliebenen) Encyklopädie von G. S. Franke (Altona 1819), aber „eine wahrhaft wissenschaftliche Gliederung" scheint auch ihm mehr „vorgeschwebt" zu haben (Pelt S. 65), als daß er es zur nöthigen Durchsichtigkeit gebracht hätte. — K. F. Stäudlins Lehrbuch der Encyklopädie und Methodologie (Hann. 1821) ist mit einer Geschichte der theologischen Wissenschaften verbunden und hält sich daher auch mehr auf geschichtlich referirendem Standpunkte. — Dasselbe gilt von J. T. L. Danz, dessen „Encyklopädie und Methodologie der theolog. Wissenschaften" (Weimar 1832) zwar durch neue Eintheilung des Fachwerkes und durch neue Benennungen ein reorganisirendes Streben verräth, zugleich aber auch fragen läßt, ob sich der Verfasser des Grundes und Zieles klar bewußt war. Für einen Dritten dürfte

es schwer sein, sich durch „den literaturreichen Irrgarten“ (Pelt S. 68) hindurchzufinden [39].

Angeregt von Schleiermacher hat der Verfasser dieser Encyklopädie in der ersten Ausgabe derselben (Leipzig 1833) versucht, die Schleiermacher'schen Grundsätze mit nicht unwesentlichen Modificationen also durchzuführen, daß sich auch ein mehr empirischer, noch nicht an dialektische Schärfe gewöhnter Verstand, wie ihn doch die Meisten zum Studium der Theologie mitbringen, auf dieser Grundlage zurechtfinden könne. Er wollte dadurch eine Vermittelung einleiten zwischen der bisher befolgten und der in Zukunft zu befolgenden Weise. Mit dem wissenschaftlichen Zweck wollte er den praktischen der Anregung und Belebung verbinden, wobei allerdings die Schärfe und Consequenz der Gedanken nicht selten der Gemeinverständlichkeit geopfert wurde [40] und das Ganze eine subjective Färbung erhielt, die nur aus den nächsten Umgebungen des Verfassers und aus den Objecten seiner Lehrthätigkeit begriffen werden kann. Es galt ihm mehr, die Wissenschaft an den Mann zu bringen, als zu ihrer Fortentwicklung im Großen einen bedeutenden Beitrag zu liefern. Aber gleich beim Erscheinen seines Versuches sah er sich von dem Flügelschlage einer neuen Zeit überholt in der unterdeß erschienenen „Encyklopädie der theol. Wissenschaften“ von K. Rosenkranz. Halle 1831. In diesem Werke kündigte sich bereits an, was sich dann auch anderweitig bestätigt hat, daß sich neben der Schleiermacher'schen auch die Hegel'sche Richtung berechtigt halte, sich einen siegreichen Weg durch die neuangebauten Gefilde der Theologie zu bahnen, und daß die philosophische Speculation, die Schleiermacher von der Theologie getrennt hatte, auch letztere mit in ihren mächtigen Umschwung zu ziehen geneigt sei. Die formale Seite der encyklopädischen Aufgabe trat indessen bei Rosenkranz bedeutend zurück; ihm war es mehr um den Inhalt der Theologie und zwar um den speculativen Inhalt zu thun, und dieser ist mit Geist und Leben im Sinne der Schule von ihm dargelegt worden, so daß er als ein gewandter Vertreter derselben auf dem Gebiete der Encyklopädie zu bezeichnen ist. In der 2., gänzlich umgearbeiteten Auflage (Halle 1845) versichert der Verf., „daß er auch solche Entwicklungen der alten Ausgabe zu opfern sich nicht gescheut habe, welche derselben damals durch ihre Neuheit, wie durch die Frische seiner jugendlichen Begeisterung nicht wenig Gunst verschafften.“ Nach seinem eigenen Ausdruck hat der Verf. „in dem Bewußtsein geschrieben, 1. daß die christliche Religion, als die der Wahrheit und Freiheit an sich, die absolute Religion selbst ist; 2. daß der Protestantismus nicht die Auflösung der Religion in Nihilismus, vielmehr die Vollendung desselben zum affirmativen Selbstbewußtsein seiner Vernünftigkeit

[39] Vgl. außerdem: R. König, Versuch einer kurzen Anleitung zum Studium der Theologie. Bern 1830. L. S. Jaspis, Hodegetik. Dresden 1831. A. F. Unger, Reden an künftige Geistliche. Lpz. 1834. G. K. P. Hessenmüller, theol. Propädeutik. Leipz. 1838. — Zur Methodologie der Encykl.: F. Zyro, Versuch einer Revision der christl.-theolog. Encyklopädik, Stud. u. Krit. 1837, S. 689 ff.

[40] Daher wohl der Vorwurf des „rhetorisch Unbestimmten“ (Harleß S. 20) und des „Mangels an System“ (Pelt S. 69); daher aber auch die von Anderen gegebene und von Pelt bekräftigte Bezeichnung „eines ächten Studentenbuches“.

ist; 3. daß eine Versöhnung der christlichen Theologie mit der Philosophie möglich ist."

Nachgerade machten sich auch andere Richtungen geltend: so die streng confessionell-orthodoxe in G. C. A. Harleß' „theologischer Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen [in Wahrheit: lutherischen] Kirche; Grundriß für akad. Vorlesungen" (Nürnb. 1837), in welcher bei vielen trefflichen Gedanken das historische Material den kleinen Raum doch allzusehr in Anspruch nimmt; die rationalistische dagegen in Lobegott Lange's „Anleitung zum Studium der christl. Theologie nach den Grundsätzen des biblischen [?] Rationalismus." Jena 1841. Aber auch die lebendig vermittelnde Richtung hat ein würdiges Organ gefunden in A. F. L. Pelt: „Theologische Encyklopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theolog. Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige." Hamb. 1843. Reiches, aber verständig gesichtetes und geistig gelüftetes Material, Streben nach systematischer Ineinsbildung des Mannigfaltigen (wozu jedoch der dürre Schematismus in der dogmatischen Abtheilung bis in's hebräische Alphabet hinein wenig förderlich sein dürfte), geschärfter Sinn auch für die künstlerische Seite des theologischen Berufs, warme Begeisterung für das Christenthum, gesundes und billiges Urtheil sind anerkennenswerthe Vorzüge des Buches, die indessen durch das Zusammendrängen auf einen geringeren Umfang unstreitig noch gesteigert worden wären.

Nach einer vieljährigen Pause, während welcher unsere Encyklopädie in der 2.—9. Auflage (1845—74) zu fast unbestrittener Alleinherrschaft gelangte, ist abgesehen von einem Schriftchen E. L. Henke's[41] erst in der neuesten Zeit wieder eine größere literarische Bewegung durch das nahezu gleichzeitige Erscheinen der Encyklopädien von Lange, v. Hofmann, Räbiger und Rothe, denen weitere encyklopädische Arbeiten folgten, sowie des Handbuchs der theolog. Wissenschaften von O. Zöckler eingetreten. Unter diesen gehören die Opera posthuma Rothe's und von Hofmann's hinsichtlich ihrer Entstehung allerdings einer schon weit zurückliegenden Zeit an und sind daher an erster Stelle zu besprechen.

J. Ch. K. von Hofmann[42] (gest. 1877 als Prof. der Theologie in Erlangen) schickt eine Darlegung der „Aufgabe und Gliederung der

[41] „Zur Einleitung in das theol. Studium. Grundriß für Vorlesungen". Marb. 1869 (theilt ein in: histor. Theologie, incl. Exegese, philos. Ausbildung, system. und prakt. Theologie); ferner erschien ein Aufsatz von W. F. Warren, Entwurf einer neuen encykl. Einrichtung u. Darstellung der theol. Wissenschaften (Jahrbb. für deutsche Theol. 1867, 2), mit Bemerkungen von J. Wagenmann.

[42] Encyklopädie der Theologie von J. Ch. K. von H., nach Vorlesungen und Manuscripten herausgeg. von H. J. Bestmann. Nördl. 1879. Die Encyklop. ist hier als abschließende Disciplin gefaßt; vergl. ihre Erwähnung erst in den beiden letzten Zeilen des Buches, sowie Plitt in Herzogs Realencykl. 2. Aufl. IV, 218 f. und das von uns oben § 2 a. E. ausgesprochene Desiderium. — Uebrigens ist das Buch von dem Herausgeber aus eigenen Aufzeichnungen von Hofmann's aus den Jahren 1848 bis 63, sowie aus Collegienheften seiner Zuhörer mit großer Sorgfalt zu einem einheitlichen Ganzen redigirt. Als begeisterter Schüler des Meisters ist er von der Vollkommenheit des hier Gebotenen so durchdrungen, daß er in der Vorrede das System v. Hofmann's indirect mit der Theologie überhaupt identificirt. Andere dagegen konstatiren an eben diesem System mit seinem Subjectivismus und seiner künstlichen Einzwängung und

Theologie" voran, bei welcher es nicht auf die Einführung in das Studium, sondern „auf eine Wissenschaftslehre abgesehen ist, wie sie erforderlich ist für gedeihliche Pflege der theolog. Wissenschaft selbst". Die letztere aber zerfällt in die drei Haupttheile der systematischen, historischen (Schriftwissenschaft und Wissenschaft der Kirche) und praktischen Theologie (Theorie der außeramtlichen und amtlichen Bethätigung theologischer Erkenntniß). Daß hier zum ersten Male wieder seit Rosenkranz ein Aufbau der theologischen Disciplinen in Gestalt einer Wissenschaftslehre vorliegt und daß dieser Bau vielfach aus selbstständigen und geistvollen Gedanken erwachsen ist, soll nicht geleugnet werden. Dabei kommt aber doch das Ganze schließlich auf eine Entfaltung des Systems hinaus, zu welchem Hofmann seine Anschauung von Schrift, Christenthum und Kirche verarbeitet hatte; nicht mit Unrecht ist daher diese Encyklopädie als ein „kurzes Compendium der Theologie von Hofmann's" bezeichnet worden[43]. An die Stelle der Schleiermacher'schen Beziehung auf die Kirchenleitung ist ein rein subjectives Princip getreten, nämlich die Selbstgewißheit des Christen, und die Theologie ist somit „die wissenschaftliche Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen" (S. 29), wobei nur die Frage ist, ob die Selbsterkenntniß und Selbstaussage von Hofmann's als die „des Christen" zu gelten ein Recht hat. Die systemat. Theologie wird vorangestellt mit der Motivirung: „Was es wesentlich um die Kirche überhaupt und um die heil. Schrift überhaupt sei, muß sich schon auf dem Wege der systemat. Theologie ergeben haben. Denn die wesentliche Erkenntniß einer Sache kommt nicht auf historischem Weg zu Stande." Der historischen Theologie (die man nach alledem vollständig überflüssig glauben möchte) fällt dann die Prüfung zu, ob Schrift und Kirchengeschichte wirklich das aussagen, was der Christ von ihnen erwarten muß. Für die zahllosen Probleme, welche einer wahrhaft wissenschaftlichen Analyse des geschichtlichen Thatbestandes gerade aus dem Zwiespalt des letzteren mit der orthodoxen Ueberlieferung erstehen, hat diese Construction der Theologie weder Auge noch Ohr.

Einer ganz ähnlichen Eintheilung in speculative, historische und praktische Theologie folgt auch die „Theologische Encyklopädie" von Richard Rothe[44] (gest. 1867 als Prof. in Heidelberg), scheinbar aus ganz demselben Grunde, wie Hofmann, weil nämlich „überhaupt die Geschichte für sich allein sich nicht selbst wahrhaft zu verstehen vermag, sondern nur mit Hülfe der Speculation" — in Wahrheit aber von einem ganz anderen Standpunkte aus. Denn jene Speculation hat für

---

Unterordnung der Thatsachen unter ein längst fertiges systematisches Schema das Fehlen des geschichtlichen und damit des wahrhaft wissenschaftlichen Sinnes.

[43] L. Lemme, Recension in der Theol. Lit.-Ztg. 1880, No. 10.

[44] Aus seinem Nachlasse herausgeg. von Pfarrer Herm. Ruppelius. Wittenb. 1880 (und zwar in der Hauptsache nach dem Heft Rothe's zu der Vorlesung im Winter 1859 auf 60 und einer stenographischen Nachschrift derselben). Die Herausgabe läßt freilich zu wünschen übrig. Abgesehen von abrupten Wörtern und Sätzen, die sich nur als Anhalt für die mündliche Ausführung begreifen lassen, sind mehrfach Sätze aus der „Kurzen Darstellung" Schleiermacher's, die Rothe offenbar zum Behufe der Citirung aufgenommen hatte, ohne weitere Bezeichnung in den Rothe'schen Text verwebt.

[illegible] „allgemeine religionsphilosophisch-begriffliche Grundtheil", während ihm der andere, „specielle Haupttheil" in die zwei großen Gebiete der historischen und didaktischen Theologie zerfällt. Erstere behandelt die Geschichte der Heilsoffenbarung zur Grundlegung des Reiches Gottes, die Urkunden der Heilsoffenbarung und die Kirchengeschichte, während sich die didaktische Theologie in die Dogmatik, Ethik und praktische Theologie besondert. Wie in allen Werken des Verfassers fehlt es nicht an mancherlei geistvollen und originellen (freilich oft auch recht barocken) Bemerkungen; als erste Einführung in die Theologie ist das Buch ohne das unserige kaum zu brauchen.

Eine selbstständige Weiterbildung unserer Disciplin bezweckt die „Theologik oder Encyklopädie der Theologie" von J. F. Räbiger, Prof. in Breslau (Lpz. 1880)[1]. Obschon hinsichtlich der Viertheilung der theologischen Disciplinen mit dem Verf. dieses Buches (s. u. § 34) übereinstimmend, weicht doch R. schon in der Bestimmung des Zwecks der Encyklopädie wesentlich von ihm ab. Nach Räbiger soll die Encyklopädie die Theologie selbst in nuce darstellen und an ihrer Weiterbildung mithelfen (eben dadurch wird sie zur „Theologik"). Die Weiterbildung aber erhofft er (vom Standpunkt der sogen. liberalen Theologie aus) von einer Verschmelzung der beiden Hauptrichtungen, bei denen der Entwicklungsproceß stehen geblieben, nämlich einer Verschmelzung aller berechtigten Elemente der Schleiermacher'schen und der speculativen (d. i. im Wesentlichen der Hegel'schen) Theologie. Dabei zeigt übrigens der Verfasser nicht bloß ein wohlwollendes Verständniß, sondern auch wirkliche Anerkennung für die berechtigten Elemente der Orthodoxie und des Pietismus, wie denn überhaupt seiner Arbeit außer sorgfältigem Durchdenken der in Frage kommenden Probleme und religiöser Wärme ganz besonders eindringende Erörterung und Würdigung des geschichtlichen Verlaufs nachzurühmen ist. Andererseits dürfte freilich die Ueberspannung der geschichtlichen Betrachtungsweise, welche z. B. die Umsetzung der sogen. Biblischen Theologie in eine Religionsgeschichte des A. u. N. Test. fordert, da der Philosophie und der wissenschaftlichen Theologie „nicht bloß die alt- und neutestamentliche, sondern alle Religionen als geoffenbart gelten" (S. 290), berechtigten Widerspruch herausfordern.

M. Kähler, Prof. in Halle, hat in seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evang. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt" (Erl. 1883) einen grundlegenden Abschnitt unter der Ueber-

[1] Vgl. von demselben Verf.: Zur theol. Encyklop. Kritische Betrachtungen (besonders über die Encykl. von Hofmann's und Rothe's). Breslau 1882.

schrift „theolog. Encyklopädie“, an die Spitze gestellt (S. 5—44). Leider läßt die knappe Form den Reichthum der darin enthaltenen Gedanken nicht immer zu deutlicher Entfaltung kommen. Die formale Encyklopädie, welche in den methodischen Betrieb der theolog. Wissenschaft einzuführen hat, muß nach K. das bloß formale Verfahren insoweit überschreiten, als sie eine klare inhaltliche Bestimmung des Gegenstandes der Theologie zu geben hat. Indem als solcher die besondere Gottesoffenbarung in Christus als geschichtlich vollzogene und geschichtlich fortwirkende erkannt wird, ergiebt sich aus der Eigenart des Gegenstandes auch der Charakter der Theologie als einer einheitlichen Wissenschaft, welche auf dem Boden der Kirche erwächst, erst in der Folge auch dem Zweck der Kirche dient[46], weiterhin das Verfahren der Theologie, ihre Gliederung (Schriftkunde, Kirchengeschichte, christl. Lehre, prakt. Theologie) und ihr Verhältniß zu den angrenzenden Wissenschaften. Mit vollem Recht betont K., daß die Encyklopädie ihre grundlegende Erkenntniß des Gegenstandes der Theologie nur aus der Wissenschaft der christlichen Lehre (der systematischen Theologie) schöpfe.

Methodologisches enthält auch die Schrift von M. von Nathusius: „das Wesen der Wissenschaft und ihre Anwendung auf die Religion ꝛc.“ (Lpz. 1885). Indem er die wissenschaftliche Aufgabe der Theologie im Verhältniß zur strengen Wissenschaft (theilweise im Anschluß an Ritschl'sche Gedanken, aber im Sinne der heutigen Rechtgläubigkeit) bestimmt, will er damit selbst einen Beitrag zu der philosophischen Theologie liefern, welche er der exeget., histor., systemat. und prakt. Theologie vorangestellt wissen will[47].

Wenn sich die bisher besprochenen Werke[48] in der Hauptsache die Darstellung der formalen Encyklopädie zur Aufgabe gemacht haben, so tritt uns schließlich noch in dem von O. Zöckler in Greifswald herausgegebenen „Handbuch der theologischen Wissenschaften“[49] eine Ver-

---

[46] Die an diesem Punkte von K. gegen Schleiermacher geführte Polemik ist wohl gegenstandslos.

[47] Von demselben Verf.: „Timotheus, ein Rathgeber für junge Theologen in Bildern aus dem Leben“ (Lpz. 1881). Neben manchem Guten enthält dieses Büchlein (auch abgesehen von den gehässigen Fingerzeigen auf verdiente theolog. Lehrer) zugleich Grundsätze, deren Realisirung einfach den Tod der protest.-theolog. Wissenschaft bedeuten würde.

[48] So auch der Aufsatz von W. Grimm: Zur theol. Encyklopädie I, in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1882. S. 1 ff.

[49] Die erste Auflage des Werkes erschien 1881—83 in 3 Bdn. Die 3. Aufl. ist gegenwärtig im Erscheinen begriffen. Genauerer Titel: Handbuch der theolog. Wissenschaften in encyklopäd. Darstellung mit besond. Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einz. Disciplinen in Verbind. mit u. s. w. (s. u.) hersg. von Dr. Otto Zöckler. 3. Aufl. Nördl. 1889 (soll 1890 in 4 Bdn. vollendet werden). Inhalt (nach der 3. Aufl. resp. deren Prospekt): A. **Grundlegung** v. O. Zöckler. B. **Exeget. oder Schrifttheologie.** 1. Die Lehre vom Schriftganzen: a) Bibl. Kanonik u. b) Hermeneutik v. W. Volck; 2. Die Lehre v. A. T.: a) Einleitung ins A. T. v. H. L. Strack; b) Geographie, Gesch. u. Archäol. des A. T.s v. F. W. Schultz, [H. L. Strack]; c) Theol. des A. T.s v. F. W. Schultz, [v. Orelli]. 3. Die Lehre v. N. T.: a) Einleitung ins N. T. u. b) Bibl. Gesch. des N. T.s v. L. Schulze; c) Bibl. Theol. des N. T.s v. R. Grau C. **Histor. Theologie:** 1. Einleitung, 2. Allgem. Kirchengesch. u. 3. Patristik v. O. Zöckler; 4. Dogmengesch. v. P. Zeller; 5. Symbolik v. G. v. Scheele; 6. Archäo-

knüpfung der formalen mit der materialen Encyklopädie entgegen, sofern dasselbe „nicht bloß eine geordnete Uebersicht über die theologischen Wissensgebiete, sondern auch einen möglichst genau orientirenden Einblick in ihren dermaligen Wissensbestand und die gegenwärtig übliche Methode ihrer Behandlung“ bieten will (vergl. Bd. I. 3. Aufl. 108). Den Bedürfnissen der formalen Encyklopädie ist Rechnung getragen theils durch die sorgfältige „Grundlegung“ des Herausgebers, welche zugleich eine treffliche Geschichte der christlichen Theologie, wie der theologischen Encyklopädie enthält, theils durch die äußere Gliederung des gesammten Werkes (s. u. Note 49), aus welcher die von Zöckler befolgte Viertheilung der theologischen Disciplinen (mit mehrfachen Abweichungen von dem Verf. dieses Buchs; vergl. Bd. I, 106 ff.) deutlich entgegentritt. Uebrigens aber liegt es in der Natur der Sache, daß die Behandlung der einzelnen Disciplinen eine sehr ungleichartige ist, obschon bereits die Namen der fünfzehn Mitarbeiter Zöcklers nach dem Vorwort zur ersten Auflage eine hinreichende Gewähr in sich schließen sollen, „einmal für die wissenschaftliche Solidität der zu gewährenden Darstellung des geschichtlichen Ganges und Standes der einzelnen Disciplinen, sodann aber auch für die Festigkeit des bei Behandlung der vornehmsten Lehr- und Lebensfragen zur Geltung kommenden kirchlichen Standpunktes.“ Trotz der relativen Einheitlichkeit des theolog. Standpunktes differirt das Maß wissenschaftlicher Kritik, das den einzelnen Mitarbeitern zulässig erscheint, nicht unerheblich. Aber auch der Grad der von den einzelnen Bearbeitern bewährten wissenschaftl. Solidität war namentlich in der ersten Aufl. ein ziemlich verschiedener. In den neueren Auflagen ist nachgebessert worden; doch muß sich immer noch mit der rühmenden Anerkennung der Gelehrsamkeit und musterhaften Akribie, wie sie sich schon in den höchst dankenswerthen Literaturangaben bei Zöckler selbst und namentl. bei Strack kund giebt, das Urtheil verbinden, daß manche der Darstellungen, z. B. die in B, 3, a und b (auch die in B, 3, c, so geistreich sie ist), nicht ausreichend sind, einen möglichst genau orientirenden Einblick in den dermaligen Wissensstand u. s. w.“ (s. o.) zu gewähren, sofern die vorhandenen Probleme auch wo sie angeführt werden, doch nicht in ihrer wahren Bedeutung hervortreten. Auch die „entwicklungsgeschichtliche Darstellung“ und die Aufzählung anderer Ansichten dient häufig, wenigstens faktisch, nur dazu, die Schwierigkeiten, welche von anderer Seite erhoben worden sind, als geringfügig erscheinen zu lassen. — Studenten kann nicht scharf genug eingeprägt werden, daß die Aneignung dessen, was das Handbuch in den einzelnen Disciplinen mittheilt, nun und nimmer ein wissenschaftliches Studium derselben genannt zu werden verdient, auch wenn der dargebotene Wissensstoff ein nicht unbedeu-

---

logie v. V. Schultze. D. **Systemat. Theologie:** 1. Einleitung v. O. Zöckler; 2. Allgem. Religionsgesch. u. Religionsphilos. v. B. Lindner; 3. Dogmatik v. H. Cremer u. O. Zöckler; 4. Ethik v. E. Ch. Luthardt; 5. Apologetik v. R. Kübel; 6. Polemik v. V. Schultze. E. **Prakt. Theologie:** 1. Einleitung v. (verst.) G. v. Zezschwitz; 2. Evangelistik v. Ch. Plath; 3. Katechetik, Homiletik u. Gesch. d. Predigt von G. v. Zezschwitz, [O. Hölscher]; 4. Liturgik, Pastoraltheologie, Kirchenrecht und Kirchenpolitik v. Theodos. Harnack; 5. Innere Mission v. Th. Schäfer.

tender ist; die Erfahrungen theologischer Examinatoren beweisen leider, daß diese Erinnerung dringend nothwendig ist.

Wenn auf diesem, wie auf den übrigen Gebieten der Theologie die deutsch-protestantische Literatur den Vorrang behauptet, so sind doch weder die Protestanten des Auslandes, noch die Katholiken Deutschlands hinter der neueren Entwickelung zurückgeblieben[50]. Des Holländers Joh. Clarisse Encyclopaediae theologicae epitome (Lugd. Bat. 1832; ed. 2. 1835) hält sich noch auf dem älteren Standpunkte vor Schleiermacher. Dagegen vertritt die Encyklopädie von Hofstede de Groot die neuere Richtung der sogen. Gröninger Schule[51]. Derselben Schule gehört ein (holländ.) Aufsatz von Chantepie de la Saussaye an über „den wissenschaftlichen Charakter der Theologie" (in den „Studiën" 1877, H. 2). An unser Buch schließt sich die erste holländisch geschriebene Encyklopädie von H. Doedes[52] an, nur daß er die Theologie selbst allgemeiner als den Complex der Wissenschaften faßt, die auf das Christenthum Bezug haben; dieser Wissenschaften sind vier: von den Erkenntnißquellen (hier auch die Symbolik), der Geschichte, der Lehre und der Instandhaltung des Christenthums. — Zunächst für die Franzosen hat (ein Deutscher) H. G. Kienlen eine vortreffliche Vorarbeit gegeben in seiner Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne, Strasb. 1842 (großentheils auf Schleiermacher'scher Grundlage), die er dann in deutscher Bearbeitung zu einer „Encyklopädie der WW. der protest. Theologie" (Darmstadt 1845) erweitert hat. Aus neuerer Zeit vergl. Vaucher, essai de méthodologie des sciences théologiques (Par. 1878) und E. Martin, introduction à l'étude de la théologie protestante (Genève 1883), ein bemerkenswerther Versuch eines selbstständigen Aufbaues der theologischen Encyklopädie und Methodologie. Ausgehend von dem christlichen Glauben als dem die Theologie erzeugenden Factor behandelt der Verf. im 1. Theile die Wissenschaft (die ihm in die Geschichte der Offenbarung, in die des Christenthums und der Ethik zerfällt), im 2. Theile die Erziehung unter den Rubriken „Individuum" und „Kirche", im 3. Theile die Philosophie. A. Grétillat, exposé de théologie systématique. T. I. Propédeutique. I. Méthodologie (Neuchat. 1885) beschäftigt sich, ähnlich wie Nathusius, hauptſ. mit einer Vergleichung der Theologie mit den anderen, den Natur- und philosophischen Wissenschaften: da der Theologie, der höchsten unter den Wissenschaften, ihr Stoff nur durch den Glauben an übernatürliche

---

[50] Aus älterer Zeit sind unter den Engländern H. L. Bentham (Oxford 1774), unter den reformirten Franzosen A. C. de Chavannes (Yverdon 1771) zu nennen.

[51] Encyclopaedia theologi christiani a Hofstede de Groot et L. G. Pareau. Groningae 1851. Ed. 3.

[52] Encyclopedie der Christelijke Theologie (Utrecht 1876; 2. Aufl. 1883); vgl. von dems.: de theologische Studiëngang geschetst. Utrecht 1882. — F. E. Daubanton, ter inleiding tot de encyclop. der Theol., in den „Theol. Studiën" II (1884), p. 1—43 und 65—114, und de inrichting der wijsgeerige godgeleerdheid, ib. III (1885), 1—66. 93—145. 177—219, verlangt eine Dreitheilung der Theologie in empirische (histor. u. bibl. Theologie, voran aber eine Statistik), philos. (= systemat.) und praktische Theologie; von dems.: Oratio pro domo. ib. VII (1889), 89—127 gegen J. M. S. Baljon, de inrichting van de Encycl. der Christel. Theol. ib. VII (1889), 39— 74.

Thatsachen gegeben werde, während in den anderen Wissenschaften der Glaube als wesentl. Erkenntnißfunktion bloß mitwirke, so müsse sich direkt an die analytische Untersuchung der Offenbarungsthatsachen] oder bibl.-exeget. Theologie die systematische anschließen, erst dann folgen die histor. und prakt. Theologie. — Schleiermacher'schen Principien folgt die schwedische Encyklopädie von H. Reuterdahl zu Lund: Inledning till theologien. Lund 1837. Weiter ist zu nennen E. G. Bring, De principio theologiae practico. Lundae 1846; aus neuerer Zeit: P. G. Eklund, Theologiens begrepp och indelning. Lund 1874. (dem Standpunkt von Martensen nahestehend); eine erweiterte, theilweise veränderte (in der theol. Anschauung von Ritschl beeinflußte) Ausgabe unter dem Titel: Den theologisca vetenskapen. Stockholm 1885. Ferner: C. E. Johansson, Kompendium i teologisk encyklopaedi. Upsala 1886; ein encyklopäd. Schema auch in einer Abhandlung von G. Billing, Kateketikens begrepp. Lund 1873. Eine dänische Arbeit von K. Nielsen, Evangelietroen og Theologien. Kjøbenh 1850. — Unter den hierher gehörigen englischen Werken hat Bickersteth, the christian student (Lond. 1832), einen durchaus praktisch-asketischen Zuschnitt, ohne die leiseste Ahnung von wissenschaftlicher Auffassung und Bearbeitung des positiven Stoffes; daher auch von Facheintheilung u. s. w. keine Spur[53]. Aus neuer Zeit sind noch zu nennen: J. Hannah, Introductory lectures on the study of christ. theology (Lond. 1875), J. Drummond, Introduction to the study of theology (Lond. 1884) und A. Cave, An introduction to theology: its principles, its branches, its results and its literature Edinb. 1885 (stellt eine natural und ethnical theology der biblical, ecclesiastical [histor.], comparative [systemat.] und pastoral theology voran; eigenthüml. empirist. Methode in der systematischen Theologie); ferner: J. Macpherson, Encyclopaedia of theology. Transl. from the German of J. F. Raebiger, with additions to the history and literature. 2 voll. Edinb. 1884. 85. — In Amerika erschien u. a.: Crooks and Hurst, theological encyclopaedia and methodology on the basis of Hagenbach. New York 1884. u. Fr. Weidner, Theological encyclopaedia and methodology, based on Hagenbach and Krauth. P. I. Philad. 1885. Den reformirten Ungarn ist die Encyklopädie des Verfassers durch J. Revesz[54] zugänglich gemacht worden.

Noch erübrigt eine kurze Uebersicht über die Geschichte der katholischen Encyklopädie.

Während die encyklopäd. Lehrbücher der protest. Kirche einen akademischen Unterricht (auf Universitäten) voraussetzen, nehmen die katholischen Verfasser nur theilweise auf einen solchen Rücksicht, und Vieles (namentlich aus dem 17. Jahrh.) schließt sich vielmehr an die Priesterseminare und Ordensinstitute an. Daß auch hier die Jesuiten voran-

[53] Erfreulich ist dagegen der ernste, religiöse Sinn, mit welchem die Theologie als eine göttliche Wissenschaft erfaßt wird. S. 20: Theology is, like the heavens, full of stars which appear not to careless spectator; but a diligent contemplator, with suitable helps, will find new worlds of glory in every part. (Das mögen sich auch deutsche Theologen gesagt sein lassen.)

[54] A. Theologiai Tudományok Encyclopaediaja es Methodologiaja irta Dr. K. R. Hagenbach; után Magyarra forditotta Révész Imre, Pest 1857.

stehen, ist in der geschichtlichen Entwickelung des modernen Katholicismus nur allzu begründet. Der italienische Jesuit **Ant. Possevinus** schrieb eine **Bibliotheca selecta de ratione studiorum** (Colon. 1607. 2 tom. f.), deren Anlage uns einen Blick in die Methodik des Ordens thun läßt. Vor Allem handelt es sich um die cultura ingeniorum, welcher die Zeit (des 16. Jahrh.) mehr als jede andere günstig ist, trotz der überall wuchernden Ketzerei. Eben diese hindert aber die wahre Cultur, und ihr muß daher von vornherein begegnet werden. Zu diesem Behufe werden vor Allem die Institute des Ordens (namentlich das zu Salamanca) gerühmt. Das 2. Buch handelt von der göttlichen Geschichte, d. i. der heil. Schrift und ihrem Studium, wobei denn doch auch das Hebräische empfohlen wird. Hieronymus und Augustin sollen die Hauptführer sein. Im Uebrigen wird viel Gutes über das Bibelstudium beigebracht und man wird dabei an ähnliche Werke aus der reformirten Kirche dieser Zeit erinnert[55]. Im 3. Buch tritt die scholastische Theologie auf, wobei Thomas von Aquino vorangestellt wird; in demselben Abschnitte wird auch die theologia practica sive de casibus conscientiae docendis untergebracht; im 4. Buche die Katechetik sive de juvandis domesticis fidei. Das 5. Buch handelt von den katholischen Militär- (?), Priester- und Mönchsschulen (Seminarien); hier finden auch die Legende, das Rituale und was sich auf katholische Disciplin und Askese bezieht, ihre Stelle. Im 6. Buche wird gezeigt, wie man sich gegen die Schismatiker (Griechen und Russen), im 7., wie man sich gegen die Ketzer (Waldenser, Hussiten, Protestanten) zu verhalten, und im 8., wie man ihren Atheismus (!) und den der Socinianer u. A. zu bekämpfen habe. Das 9. Buch hat es mit den Juden, Muhammedanern und Heiden im Allgemeinen zu thun, während das 10. und 11. sich besonders der Japanesen und asiatischen Völker annimmt. Mit dem 12. Buche, das den 2. Band eröffnet, gehen wir zur Philosophie und deren Verhältniß zur Religion und Theologie über, wobei die antike Philosophie von Moses abgeleitet, dann aber die platonische und aristotelische, letztere besonders weitläufig, abgehandelt wird. Jurisprudenz und Medicin, Mathematik und Historie, Poesie und Malerei füllen die folgenden Bücher, bis endlich das letzte in einen Briefsteller ausläuft. Dieß dürfte genügen, um das methodisch Unmethodische des Werkes darzuthun[56].

Gegen die einseitig asketische Richtung, welche der Trappistenorden und sein Stifter Bouthillier de Rancé[57] in der Ordenswelt geltend zu machen suchte, schrieb der gelehrte Benedictiner J. Mabillon seinen Traité des études monastiques. Par. 1691 u. ö. Eine allgemeinere Bestimmung hatte die Schrift des jansenistischen Doktors der Sorbonne Lud. Ellies du Pin: Méthode pour étudier la théologie (Par. 1716), die in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Im antirömischen Sinne schrieb der Herausgeber von Sarpi's Geschichte des Tridentiner Con-

[55] Possevin bildet ein merkwürdiges Seitenstück zu Alsted in der reformirten Kirche (s. oben. S. 97 f.)

[56] Ob Petri Annati methodicus theologiae apparatus (1770) mehr leistet, mögen die entscheiden, die das Werk näher kennen.

[57] Traité de la sainteté et des devoirs de l'état monastique 1683. — Vgl. die Monographie von F. A. v. Chateaubriand. Par. 1844.

B. Verhältniß der Theologie zu den Vorbereitungswissenschaften
(zu § 25—27).

Theologie und philologisch-historische Wissenschaften: E. Eyth, Classiker und Bibel in den niederen Gelehrtenschulen. 4 Bdchen. Basel 1837 ff. (Dagegen: K. Hirzel, die Classiker in den niederen Gelehrtenschulen. Stuttg. 1838.) — C. H. Stirm, de classicis, quos dicunt, scriptoribus in usum theol. christ. legendis, in den Studien der würtemb. Geistlichkeit. Stuttg. 1838. X. Bd. 2. Heft. — L. Bauer, über die Classiker und deren Einfluß auf den Geistlichen; ebend. II, 1. S. 127 ff. — W. Strobel, die class. Studien als Vorbildung für die höheren Berufsarten mit bes. Berücksichtig. der Theol. Basel 1888. —

Allgemeineres über den Humanismus: J. G. Krabinger, die class. Studien und ihre Gegner. Münch. 1853. — B. Hundeshagen, über die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältniß zu Kirche und Staat (akad. Festrede). Berl. 1853. — Erdmann, über das Heidnische im Christenthum. Berl. 1854. — S. Hirsch, Humanität als Religion in Vorträgen. Trier 1854. — Roth, das classische Alterth. und die relig. Jugendbildung (Gelzers prot. Monatsblätter, Bd. VI, 262 ff.). — J. G. Müller, die Classiker und das Heidenthum (ebend. Bd. VIII, 168 ff.). — E. Vogtherr, der Humanismus. Synodalrede. Glogau 1857. — F. C. Kirchhoff, über die christl. Humanität. Rede. Altona 1859. — Georg Voigt, die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrh. des Humanismus. Berlin 1859. — A. Boden, Vertheidigung deutscher Classiker gegen neue Angriffe. Erl. 1869.

Zum pädagogischen Streit über Humanismus und Realismus: F. J. Niethammer, der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unserer Zeit. Jena 1808. — A. Rauchenstein, Bemerkungen über den Werth der Alterthumsstudien. Aarau 1825. — F. Thiersch, über gelehrte Schulen, mit besonderer Rücksicht auf Baiern. Stuttg. 1826 ff. 3 Bde. — A. W. Rehberg, sämmtl. Schriften (Hannov. 1828.)) 1. S. 238 ff. — F. W. Klumpp, die gelehrten Schulen nach den Grundsätzen des wahren Humanismus und den Anforderungen der Zeit. Stuttg. 1829. — L. Usteri, Rede, gehalten am Schulfeste 1829. Bern 1830. — Aus neuer Zeit z. B. H. Vaihinger, Naturforschung und Schule. Köln 1889.

Ueber die Geschichtswissenschaften: Fr. Schiller, was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (in dessen kl. pros. Schriften). — J. G. Müller, Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte. Zürich 1817. — Rühs, Entwurf einer Propädeutik des historischen Studiums. Berlin 1811. — W. Humboldt, über die Aufgabe des Geschichtsschreibers, in dessen gesammelten Werken. 1841. 1. Gervinus, Grundzüge der Historik. Lpz. 1837. — G. Droysen, Grundriß der Historik. 3. Aufl. 1869.

Theologie und Naturwissenschaften.

Ueber Geist und Natur: H. Davy, letzte Tage eines Naturforschers, verdeutscht von Martius. Nürnb. 1833. — H. C. Oersted, der Geist in der Natur. Deutsch von K. L. Kannegießer. 4. Aufl. Leipz. 1852. — Vgl. auch die Schriften von Oswald Heer.

Ueber die Grenzen der Naturwissenschaft: E. du Bois Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Lpz. 1872. 6. Aufl. 1884. und: die sieben Welträthsel. 2. Aufl. Lpz. 1884.

Gegen den Materialismus der neueren Zeit vgl. die Schriften von R. Wagner, Jul. Schaller, F. W. Tittmann, J. Frohschammer, J. G. Fichte u. H. Lotze. Ferner: Fr. Fabri, Briefe gegen den Materialismus. Stuttg. 1856. — A. N. Böhner, Naturforschung und Culturleben in ihren neuesten

Ergebnissen zur Beleuchtung der großen Frage der Gegenwart über Christenthum und Materialismus, Geist und Stoff. Hann. 1859. — F. v. Rougemont, man muß wählen; Vertheidigungen des Christenth. gegen den Deismus u. Materialismus. Aus dem Französ. von M. F. Hamb. 1881. — F. Schmidt, der moderne Mater. dargestellt und kritisch beleuchtet. Greifsw. 1884. — Gegen den Darwinismus vgl. die Schriften von Elfeld, die Rel. des Darwin. Lpz. 1882. — E. Mandel Regensb. 1883. Bes. wichtig: *F. A. Lange, Gesch. des Mater. 3. Aufl. Iserlohn 1876—77; Soury, bréviaire de l'histoire du matérialisme, Paris 1881.

Ueber Glaubenslehre und Naturwissenschaft: D. W. Buckland, Geologie und Mineralogie in Beziehung zur natürl. Theologie. A d. Engl. von Agassiz. Neuenb. 1839. 2 Bde. — Fr. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit bes. Berücksichtigung des bibl. Schöpfungsberichts. Frankf. a. M. 1855. 2. Aufl. 1877. — A. N. Böhner, die freiforschende Bibeltheologie und ihre Gegner. Zürich 1859. Das Referat von P. Kind in Chur (auf der schweiz. Predigergesellschaft 1863) und die Verhandlungen darüber. — W. Schulz, die Naturwissenschaft u. Bibel. Gotha 1865. — Reusch, Bibel und Natur. Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung. 4. Aufl. Bonn 1876. — J. B. Baltzer, die bibl. Schöpfungsgesch. 2 Thle. Leipz. 1867—73. — Zollmann, Bibel und Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen. 3. Aufl. Homburg 1871. — Joh. Huber, Die Lehre Darwins, kritisch betrachtet. München 1871, und die Verhandlungen über den Darwinismus in verschied. Zeitschriften. Vergl. hierzu noch den Art. „Schöpfung" von O. Zöckler in Herzogs R.-E. 2. A. Bd. 13. S. 629 ff. und vor Allem dess. gründliche „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besond. Rücksicht auf d. Schöpfungsgesch." 2 Abthlgn. Gütersl. 1877—79, sowie die Schriften über das gleiche Thema von Lüken (Freib. 1876), Güttler (Freib. 1877), J. W. Dawson (4. Aufl. Lond. 1886; deutsch Gütersl. 1877), *R. Schmid, (die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zur Phil., Rel. u. Moral. Stuttg. 1876), Zart (Berl. 1878), Glaubrecht (2 Bde. Lpz. 1878 und 81), Thomassen (3. Aufl. Lpz. 1878), Chapin (New York 1880), Roger (Paris 1880), Riehm (Halle 1881), Siegfried (Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, S. 1 ff.), Brunton (New York 1881), Cultrera (Palermo 1882), †Gutberlet (Frankf. 1882), Kinns (neue Aufl. London 1885), Guyot (New York 1884), H. W. Beecher (New York 1885), J. S. van Dyke (Lond. 1886), M. J. Savage (deutsch v. Schramm, Lpz. 1886).

C. Theologie und Philosophie
(zu § 28—30).

1. Ueber das gegenseitige Verhältniß derselben.
(Glauben und Wissen).

F. E. Schulz, Selbstständigkeit u. Abhängigkeit, oder Philos. u. Theol. in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet. Gießen 1823. K. Ph. Fischer, über den Begriff der Philos. Tüb. 1830. — J. H. Fichte, Rel. u. Philos. in ihrem gegenwärt. Verhältniß. Heidelb. 1834. — Ders., über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Heidelb. 1836. — A. Gengler, über das Verhältniß der Theol. zur Philos. Landshut 1826. — G. A. Gabler, de verae philosophiae erga religionem christianam pietate. Berol. 1836. — F. Roos, das Verhältniß der Philos. zur Offenbarung oder ihre Bedeutung für die Theologie. Basel 1863. — Herm. Schultz, zu den kirchl. Fragen der Gegenwart. Frankf. 1869. S. 1 ff. — Ehrenfeuchter, Christenth. u. moderne Weltanschauung. Gött. 1876. — Hasche, Wissen und Glauben. 2. Ausg. Hamb. 1880. — Ehrenhauß, die neuere Philos. u. der christl. Glaube in ihrem Verhältniß aus den Quellen dargelegt. Wittenb. 1881. E. Riehm, Relig. u. Wissenschaft. Gotha 1881. — C. Manchot, das Christenth. u. die moderne Weltanschauung. Bremen 1882. — J. Tulloch, Modern theories in philosophy and religion. Lond. 1884. — F. Temple, Relations between religion and science. London (New York) 1884.

*F. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisher. Sittenlehre. Berl. 1803. 2. Aufl. 1834.
—— Entwurf eines Systems der Sittenlehre (aus dem handschr. Nachlaß hersg. v. Al. Schweizer). Berl. 1835. (Werke zur Phil. Bd. III).

*J. F. Herbart, Allgemeine prakt. Philos. Gött. 1808. Neue Ausg. Lpz. 1873.
G. Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. Lpz. 1844.
L. Strümpell, Die Vorschule der Ethik. Mitau 1844.
Theod. Allihn, Die Grundlehren der allgem. Ethik. Lpz. 1861.
T. Ziller, Allgem. philos. Ethik. Langens. 1880.
H. Steinthal, Allgem. Ethik. Berl. 1885.

K. Chr. F. Krause, System der Sittenlehre. Lpz. 1810. Neue Ausg. Lpz. 1888.
J. U. Wirth, System der speculat. Ethik. Heidelb. 1841 f. 2 Bde.
H. M. Chalybäus, System der speculat. Ethik. Lpz. 1850. 2 Bde.
J. H. Fichte, System der Ethik. Lpz. 1850—52. 2 Bde.
M. Carriere, Die sittl. Weltordnung. Lpz. 1877.
G. Claß, Ideale u. Güter. Unters. z. Ethik. Erl. 1886.

J. Baumann, Handb. der Moral nebst Abr. der Rechtsphilos. Lpz. 1879.
R. Graßmann, das Gebäude des Wissens. 5. Bd. Die Sittenl. od. die Ethik I. Stett. 1884.
J. H. Witte, über Freih. des Willens, das sittl. Leben u. seine Gesetze. Bonn 1882; ders., Grundzüge der Sittenlehre.
J. Bergmann, Ueber das Richtige. Berl. 1884.
R. v. Schubert-Soldern, Grundlagen z. einer Ethik. Lpz. 1887.
W. Schuppe, Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos. Breslau 1881.
W. Wundt, Ethik. Stuttg. 1886.

J. Bentham, Introduction to the principles of moral and legislation. 1789.
J. St. Mill, Utilitarianism. Lond. 1863. (Werke in autoris. Uebers. Bd. I. Lpz. 1869.)
H. Sidgwick, The methods of Ethics. 2. Aufl. Lond. 1878.
G. v. Gizycki, Grundzüge der Moral. Lpz. 1883.
E. Laas, Idealist. u. positivist. Ethik (Idealismus und Positivismus 2. Thl.) Berl. 1882. —
F. Paulsen, System der Ethik m. e. Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre. Berl. 1889.

H. Spencer, The Data of Ethics. Lond. 1879. (Deutsch v. B. Vetter, Stuttg. 1879). P. Rée, die Entstehung des Gewissens. Berl. 1885.

Vom Standpunkte des Pessimismus: A. Schopenhauer, die beiden Grundprobleme der Ethik. Lpz. 1841; 3. Aufl. 1881; Ed. v. Hartmann, Phänomenologie des sittl. Bewußtseins. Berl. 1879. 2. Aufl. in „Ausgewählte Werke". Berl. 1885 ff. Bd. II. — Dagegen u. a. die Schriften von H. Sommer (Haarl. 1882; 2. Aufl. Berl. 1883), J. Rehmke (Lpz. 1882), beide unter dem Titel: der Pessim. u. die Sittenlehre; A. Bacmeister, der sittl. Fortschritt. Gotha 1886; J. W. Barlow, the ultimatum of pessimism. Lond. 1882.

Zur Geschichte der Moralphilosophie:

*L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen. 2 Bde. Berl. 1882.
Ch. E. Luthardt, die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwicklung. Lpz. 1887.
K. Köstlin, Gesch. der Ethik I, 1. Tüb. 1887.
Th. Ziegler, Gesch. der Ethik. (2 Abtheilungen). Bonn 1881. Straßb. 1886.
F. Jodl, Gesch. der Ethik, in der neueren Philos. 1. Bd. Stuttg. 1882.

e) Religionsphilosophie.

*J. Kant, Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793 u. ö. vgl. auch: Kritik der Urtheilskraft. Berl. u. Libau 1790 u. ö. (dazu: J. Gottschick, Kants Beweis für das Dasein Gottes. Progr. Torgau 1878).
*J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenb. Königsb. 1792.
— Die Anweisung zum seligen Leben od. auch die Religionslehre. Berl. 1806 u. ö.
*F. Schleiermacher, über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799 u. ö. (Krit. Ausg. von B. Pünjer, Braunschw. 1879. Vgl. dazu A. Ritschl, Schl.s Reden rc. Bonn 1874. O. Ritschl, Schl.s Stellung zum Christenth. rc. Gotha 1888).
— Die christl. Glaubenslehre. 1. Aufl. Berl. 1821 f. 2. Aufl. 1830 f. Einleitung.
F. H. Jacobi, Von den göttl. Dingen u. ihrer Offenb. Lpz. 1811 u. ö.
F. W. J. v. Schelling, Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen. Tüb. 1812.
— Philosophie der Mythologie und Offenbarung (Werke. Stuttg. u. Augsb. 1856 ff. 2. Abtheilung).
*G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philos. der Relig., hersg. v. Marheineke (Werke B. XI u. XII). Berl. 1832. 2. Aufl. 1840.

F. Bouterwek, Die Relig. der Vernunft rc. Gött. 1824.
L. J. Rückert, Christl. Philos. Lpz. 1825. 2 Bde.
E. Reinhold, Das Wesen der Religion u. sein Ausdruck im evang. Christenthum. Jena 1846.
*W. M. L. de Wette, Vorlesungen über die Relig., ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen u. ihren Einfluß auf's Leben. Berl. 1827.

H. Ritter, Ueber die Erkenntn. Gottes in der Welt. Hamb. 1836.
W. Romang, System der natürl. Theologie. Zürich 1841.
A. Carlblom, Das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben rc. Berl. 1857.
Elwert, über das Wesen der Relig. mit besond. Rücks. auf die Schleiermacher'sche Bestimmung des Begr. der Relig. (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1835, 3.)

F. Köppen, Philos. des Christenth. Lpz. 1813—15. 2. Aufl. 1825. 2 Bde.
J. F. Fries, Handb. der Religionsphilos. Heidelb. 1832.

C. A. v. Eschenmayer, Religionsphilos. Tüb. 1818—1824.
†F. v. Baader, Vorlesungen über die speculat. Dogmatik. Stuttg. 1827—38.
†A. Günther, Vorschule zur speculat. Theol. des positiven Christenth. Wien 1828 f. 2 Bde.
H. Steffens, christl. Religionsphilosophie. Breslau 1839. 2 Bde.

H. F. W. Hinrichs, die Relig. in ihrem Verhältn. zur Wissensch. rc. (mit Vorrede von Hegel). Heidelb. 1822.
Kas. Conradi, Selbstwußts. u. Offenb. oder Entwickl. des relig. Bewußtseins. Mainz 1831.
K. F. Göschel, Aphorismen über Nichtwissen u. absol. Wissen im Verhältn. z. christl. Glaubensbek. Berl. 1829.
J. E. Erdmann, Vorles. üb. Glauben u. Wissen rc. Berl. 1837.
W. Vatke, Relig. phil. od. allg. philos. Theol. rc. ed. Preiß. Bonn 1888.

*L. Feuerbach, Wesen der Relig. Lpz. 1845. 2. Aufl. 1849.
A. Ruge, Reden über die Relig., ihr Entst. u. Verg., an die Gebildeten unter ihren Verehrern. Berl. 1869.

J. H. Fichte, Speculative Theol. Heidelb. 1846 f.
C. H. Weiße, Die Idee der Gottheit. Dresd. 1833.
H. M. Chalybäus, Philos. u. Christenth. Kiel 1853.
H. Ulrici, Gott u. die Natur. Lpz. 1862. 2. Aufl. 1866.

M. W. Drobisch, Grundlehren d. Religionsphilos. Lpz. 1840.
G. F. Taute, Religionsphilos. Vom Standpunkt der Philos. Herbarts. Elb. 1840. 2. Aufl. Lpz 1852. 2 Bde.
Ueber Herbart selbst: A. Schwarze, Die Stellung der Religionsphil. in Herb.'s System. Halle 1880. — A. Schoch, Herb.'s philos. Lehre von der Relig., quellenmäßig dargest. Dresd. 1884.

*H. Lotze, Grundzüge der Religionsphilos. Lpz. 1882. — Mikrokosmus, bes. Bd. III (3. Aufl. Lpz. 1880), Buch VIII, 4. — Vgl. E. Pfleiderer, Lotzes philos. Weltansch. rc. Berl. 1882.
G. T. Fechner, Die drei Motive u. Gründe des Glaubens. Lpz. 1863.
P. Gloatz, Speculat. Theol. in Verbind. mit der Religionsgesch. I. Gotha 1884.
C. F. Heman, Der Ursprung der Relig. Basel 1886.

A. Dorner, Ueber das Wesen der Relig. Stud. u. Krit. 1883. S. 217 ff.
J. Köstlin, Religion in Herzogs Realencycl. XII, 641 ff. 2. Aufl. XII, 638 ff. Religion nach dem N. T. Stud. u. Krit. 1888. S. 10. ff.

E. Zeller, Ursprung u. Wesen der Relig. Vortr. u. Abhdl. 2. Samml. Lpz. 1877. S. 1 ff.
K. Schwarz, Das Wesen der Religion. Braunschw. 1847.
*A. E. Biedermann, Dogmatik. 1. Aufl. Zür. 1869. 2. Aufl. I. Berl. 1884. § 67 ff.
O. Pfleiderer, Die deutsche Rel. phil. in ihrer Bedeut. für die Theol. der Gegenwart. Berl. 1875.
*—— Religionsphilos. auf gesch. Grundlage. Berl. 1878. 2. Aufl. 1883 f. 2 Bde. (engl.. Lond. 1886 ff. 4 voll.).
G. C. B. Pünjer, Grundriß der Relig. philos. Braunschw. 1886.
C. Holsten, Urspr. u. Wesen der Relig. Berl. 1886.
G. Teichmüller, Religionsphilosophie. Breslau 1886. —

*A. Ritschl, Die chr. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung. Bd. III. (Bonn 1874. 3. Aufl. 1888) § 27 ff.
*W. Herrmann, Die Relig. im Verh. z. Welterkennen u. z. Sittlichk. Halle 1879.
*J. Kaftan, Das Wesen der christl. Religion. Basel 1881. 2. Aufl. 1888. —
*W. Bender, Das Wesen der Relig. u. die Grundgesetze der Kirchenbildung. Bonn 1886. 4. Aufl. 1888.
R. A. Lipsius, Philos. u. Relig. Lpz. 1885.

E. v. Hartmann, Zur Gesch. u. Begründung des Pessimism. Berl. 1880; die Krisis des Christenth. in der modernen Theologie. Berl. 1880; 2. Aufl. 1888; das relig. Bewußts. der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung. Berl. 1882; die Religion des Geistes. Berl. 1882.

Vergl. dagegen: J. Duboc, der Optimismus als Weltanschauung u. seine religiös-ethische Bedeutung für die Gegenwart. Bonn 1881; H. Schultz, Optim. u. Pessim. Gött. 1884. A. Schütz, Philosophie und Christenthum. Stuttg. 1884. H. Sommer, die Religion des Pessimismus. Berl. 1884.
E. Dühring, Der Ersatz der Relig. durch Vollkommneres rc. Karlsr. 1883.
W. M. Salter, Die Religion der Moral. Aus dem Engl. übers. v. G. v. Gizycki. Lpz. 1885.
H. Druskowitz, Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Ein philos. Essay. Heidelb. 1886.
Religionsphilosophie auf modern wissenschaftl. Grundlage. Mit Vorwort von J. Baumann. Lpz. 1886. —

J. St. Mill, Nature, the utility of religion and theism. Lond. 1874.
H. Spencer, First principles. Lond. 1862.

J. Caird, An introduction to the philos. of religion. Lond. 1880.
W. G. Ward, Essays on the philos. of theism. Lond. 1884. 2 voll.

J. Martineau, A study of religion, its sources and contents. Lond. 1888. 2 voll.

A. Comte, cours de philos. positive. Par. 1839. —
E. de Pressensé, Les origines. Paris 1883. (Deutsch, Halle 1884. Englisch, New York 1884).

L. W. Rauwenhoff, Wijsbegeerte van den godsdienst I. Leid. 1887. —
M. J. Monrad, Religion, Religioner og Christendom. Kjøbenh. 1885.

Zur Geschichte der Religionsphilosophie:

B. Pünjer, Gesch. der christl. Religionsphilos. seit der Reformat. 2 Bde. Braunschw. 1880—1883 (engl. Edinb. 1887). Vgl. auch O. Pfleiderer Religionsphilos. (s. o.) Bd. 1.

Zur Methode der Religionsphilosophie:

vgl. die angef. Arbeiten von Dorner, Köstlin, Biedermann, Ritschl, Herrmann, Kaftan, Bender, Lipsius; außerdem:
A. Lasson, Ueber Gegenst. u. Behandlungsart der Relig. philos. Lpz. 1879.
M. Reischle, Die Frage nach d. Wesen d. Relig. Grundl. zu e. Methodologie der Religionsphil. Freib. 1889.

D. Die verschiedenen Richtungen in der Theologie
(zu § 31—33).

1) Ueber Rationalismus und Supranaturalismus:

Geschichtlich: C. F. Stäudlin, Gesch. des Rational. u. Supranaturalismus. Gött. 1826. Amand Saintes, krit. Gesch. des Rational. in Deutschland (franz. Hamb. 1841), deutsch von Ficker. Leipz. 1845—47. Schenkel, die religiösen Zeitkämpfe. Hamb. 1847. Tholuck, Gesch. des Rationalismus. Gotha 1865. J. Hurst, history of rationalism. Lond. 1867. G. Frank, Gesch. des Ration. und seiner Gegensätze. Lpz. 1875.

Literatur aus dem Streit der beiden Richtungen:

Vgl. K. G. Bretschneider, systemat. Entwickl. aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe u. s. w. 4. Aufl. Lpz. 1841. S. 189 ff.

a. Zu Gunsten des Rationalismus.

J. F. Röhr, Briefe über den Rationalismus. Aachen (Zeitz) 1813.
J. Schultheß und J. K. v. Orelli, Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription. Zürich 1822.
J. F. Röhr, Grund- und Glaubenssätze der evang.-protest. Kirche. Neustadt a. d. O. 1832. 34. (Vgl. Bretschn. a. a. O. S. 194.) 3. Aufl. 1843.
Ch. F. Fritzsche, de rationalismo commentat. II; in den opuscul. academ. (Tur. 1846) p. 85 ss.
L. J. Rückert, der Rationalismus. Lpz. 1849.
Das gelesenste Organ der älteren rationalist. Richtung war lange Zeit Röhrs Predigerbibliothek (Neust. a. d. Orla), 1820—1848, 28 Bände und einige Hefte, dann von L. Lange bis 1851 in nicht ganz 2 Bänden fortgesetzt; früher auch Schultheß' Annalen, Paulus' Sophronizon, der Denkgläubige, und andere seither eingegangene Zeitschriften; ebenso die Darmstädter Kirchenzeitung (unter Bretschneiders Redaction). — Ein Epigone des vulgären Rationalismus (zum

Theil versetzt mit pantheistischer, junghegel'scher Weltanschauung) ist der sogen. Deutschkatholicismus und das Lichtfreundthum (protestantische Freunde); vgl. die Schriften von Ronge, Uhlich, Wislicenus, König, Rupp und die daraus entstandene Tagespolemik (Bruns Repertor. 1845. Bd. 4. S. 26 ff.). Organe dieser Richtung: Hofferichter und Kampe: „Für freies religiöses Leben." Breslau 1848. Blätter für christl. Erbauung von R. Fischer, später von Zille. Lucifer, fliegende Blätter für Kirchen- und Schulreform von C. Schäffer — u. a. m. — Verschieden von dieser Richtung ist der mehr oder weniger an die Resultate der Hegel'schen Philosophie und Tübinger Kritik sich anschließende, das „moderne Bewußtsein" als höchste Norm erkennende Rationalismus, dessen Organ u. a. die „Zeitstimmen aus der ref. Kirche der Schweiz" (seit 1859) und die (Berner) „Reformblätter" (seit 1866), beide seit 1872 vereinigt als: Reform, Zeitstimmen aus der schweizer. Kirche; (wie es scheint, an Stelle desselben) neuerdings wieder: „Schweizer. Reformblätter" (Bern); ähnl. Richtung: „Schweiz. Protestantenblatt" (Basel, Zürich). S. auch Literatur zur Statistik im literar. Anh. zu Thl. II, 2.

Als Vertreter des modernen Rationalismus oder Liberalismus:

Kradolfer, über Glauben und Unglauben. Bremen 1868.

Schwalb, der alte und neue Glaube an Christus. Ebend. (Dagegen: Zahn, der alte und der neue Christus oder Glaube und Unglaube. Sendschreiben an Schwalb. Bremen 1868.)

b. Zu Gunsten des Supranaturalismus.

J. A. H. Tittmann, über Supernatur., Rational. und Atheismus. Lpz. 1816.

Cl. Harms, Thesen Luthers mit andern 95 Sätzen. Kiel 1817. (Die darauf bezüglichen Streitschriften in Deegens Jahrb. der Lit. II, 139 ff. III, 73).

—— „daß es mit der Vernunftreligion nichts ist." Kiel 1819.

Ch. F. Zöllich, Briefe über den Supernaturalismus; eine Gegenschrift zu den Briefen über den Rationalismus. Sondersh. 1821. Dagegen: Gebhard, die letzten Gründe des Rationalismus. Arnst. 1822.

J. F. Kleuker, über das Ja und Nein der bibl.-christl. und der reinen Vernunfttheologie. Hamb. 1819. (Vgl. auch „über die Altonaer Bibel" 1818.)

H. Steffens, von der falschen Theologie und dem wahren Glauben; eine Stimme aus der Gemeinde. Breslau 1823.

E. Sartorius, die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Marb. 1822.

—— über d. Unwissenschaftlichkeit u. innere Verwandtschaft des Rational. u. Romanismus in den Erkenntnißprincipien u. Heilslehren des Christenthums (Beiträge zur Vertheid. der evang. Rechtgläubigkeit. 1. Hft. Heidelb. 1825).

A. Hahn, de rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Lips. 1827. (Vgl. die dadurch veranlaßten Streitschriften von Hase, Krug, Richter, Clemen u. A. b. Bretschneider, syst. Entw. S. 192.)

—— über die Lage des Christenthums in unserer Zeit und das Verhältniß der christlichen Theologie zur Wissenschaft überhaupt. Lpz. 1832.

J. A. Voigtländer, der Rationalismus nach seinen philosophischen Hauptformen und in seiner historischen Gestalt. Lpz. 1830.

W. Steiger, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik. Berl. 1830.

Mit scharfer Polemik gegen die modernen Richtungen:

Agénor de Gasparin, les écoles du doute et l'école de la foi. Paris 1853.

Vilmar, die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik. 4. Aufl. Marburg 1876.

Scheele, die trunkene Wissenschaft (!) und ihr Erbe an die evangelische Kirche. Berlin 1867.

J. C. Heuch, das Wesen des Unglaubens. Aus dem Norweg. Lpz. 1886.

Organe des Supranaturalismus: die Hengstenbergische „Evangel. Kirchenzeitung" (Berlin 1827 ff.; seit 1869 redig. von L. H. Tauscher, jetzt von O.

Zöckler); früher: Bengels Archiv (fortges. von Steudel); Heidenreichs und Hüffells Zeitschrift; Schwarz' Jahrbücher; Tholucks literar. Anzeiger. — Organe der strengorthodoxen (lutherischen) Richtung: die Erlanger Zeitschrift von Harleß u. A., von Rudelbach und Guericke (später Guericke und Delitzsch bis E. 1878); von Dieckhoff (früher Mejer) und Kliefoth; Luthardts „Allgem. evang.-luth. K. Z." (Lpz. 1868 ff.), und dessen „Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben" (Lpz. 1881 ff.). — Organ der streng reform. Richtung die „Ev.-ref. K. Z." von Thelemann (Detmold 1851 ff.); an deren Stelle neuerdings die Elberfelder „Reform. K. Z." — Als Organ der sogen. Positiven Union dient die „Neue evang. K. Z." von H. Meßner (Berl. 1859 ff.), an Stelle derselben: „Deutsch-evang. Kirchenzeitung" von A. Stöcker. 1. Jahrg. 1887. In der Schweiz sind Organe der biblisch-gläubigen Richtung: „der Kirchenfreund" von Güder, Heer u. Riggenbach, jetzt Riggenbach, Öttli u. von Orelli (Basel 1867 ff.); la semaine religieuse (Genf 1853 ff.); ebenso die popul. Blätter: Chr. Volksbote, Chr. Volksfreund, Appenz. Sonntagsblatt. In Holland seit 1883 die „Theolog. Studiën".

c. Vermittelnde Versuche.

α. Vom Standpunkt des Rationalismus aus:

H. G. Tzschirner, daß die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hinderniß des Zwecks der Kirche sei. (Vgl. Bretschneider S. 191.)
Ch. F. Böhme, christliches Henotikon. Halle 1827.
K. G. Bretschneider, über die Grundprincipien der evangel. Theologie. Altenburg 1832. (Dessen 2 Sendschreiben an einen Staatsmann. Leipzig 1830 u. a. m.)
C. G. W. Theile, Christus und die Vernunft. Lpz. 1830.
— Aphorismen zur Verständigung über den sogenannten alten und neuen Glauben. Lpz. 1839.
D. G. K. v. Cölln und Dav. Schulz, über theologische Lehrfreiheit auf den evangelischen Universitäten. Breslau 1830.

β. Vom supranaturalen Standpunkte aus:

C. L. Nitzsch, über das Heil der Theologie durch Unterscheidung der Offenbarung und Religion als Mittel und Zweck. Wittenb. 1830.
L. Hüffell, Friedensvorschläge zur Beendigung des Streits zwischen bibl.-christlichen Theologen und Rationalisten (Zeitschrift für Predigerwissenschaften Bd. 2. St. 1).
K. Ruthenus, der formale Supernaturalismus oder der einzig mögliche Weg zu einer Ausgleichung der streitenden theol. Parteien. Lpz. 1834.
von der Goltz, die Grenzen der Lehrfreiheit in Theol. u. Kirche. Bonn 1873.
R. Kübel, über d. Unterschied zwischen der positiven u. der liberalen Richtung in der modernen Theologie. Nördl. 1881.

γ. Vom speculativen (oder überhaupt über den Gegensatz sich hinausstellenden) Standpunkte aus:

de Wette, Religion und Theologie. Berl. 1817. 2. Aufl. 1821.
— über den Verfall der protestantischen Kirche in Deutschland und die Mittel, ihr wieder aufzuhelfen (Reformationsalm. 1817. S. 296 ff.).
— Theodor oder des Zweiflers Weihe. Berlin 1822. 28. 2 Bde.
L. A. Kähler, Supernaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftl. Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Lpz. 1818.
K. Ullmann, theolog. Bedenken, auf Veranlassung des Angriffs der evang. Kirchenzeitung auf den Hallischen Rationalismus. Halle 1830.
Alex. Schweizer, Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich 1833.
— Nach Rechts und nach Links. Lpz. 1876.
K. Hase, theolog. Streitschriften. Lpz. 1834—37. 3 Hfte.

Jul. Wiggers, kirchlicher oder rein biblischer Supernaturalismus? Lpz. 1842.
K. R. Hagenbach, über die sog. Vermittelungstheologie, zur Abwehr und Verständigung (Abdruck a. d. Kirchenbl. f. die ref. Schweiz). Zür. 1858. Vgl. auch den Aufsatz über den Begriff des relig. Geheimnisses (Kirchenbl. 1863. Nr. 21. ff.).
— über Glauben und Unglauben, zwei (in Basel) gehaltene Vorträge. Bern 1872. (Abdruck aus dem kirchlichen Volksblatt.)
*R. Rothe, zur Dogmatik. Gotha 1863. 2. Aufl. 1869. (Hierher gehörig besonders Art. 2 über Offenbarung).
A. E. Krauß, die Lehre von der Offenbarung. Gotha 1868.
Dan. Schenkel, Christenthum und Kirche im Einklang mit der Culturentwicklung. Wiesbaden 1867.
H. W. Hanne, der Geist des Christenthums, seine Entwickelung und sein Verhältniß zu Kirche und Cultur der Gegenwart. Elberf. 1867.
Th. E. Baumstark. Zum kirchl. Frieden. Eine wissenschaftl. Behandlung der gegenwärt. kirchl. Streitfragen. Straßb. 1880.

Würdige Organe der vermittelnden Richtung sind die 1828 von Ullmann und Umbreit unter Mitwirkung von Gieseler, Lücke und Nitzsch begründeten, jetzt von J. Köstlin und E. Kautzsch herausgg. theolog. Studien u. Kritiken (Hamb., jetzt Gotha). Ferner die Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, unter Mitwirkung von Jul. Müller, Aug. Neander, K. J. Nitzsch, herausg. K. J. Th. Schneider, später bis zu ihrem Aufhören 1861 von W. Hollenberg. Wissenschaftlich gehaltene Organe sind die „Jahrbb. für deutsche Theologie" von Liebner u. A. (1858 bis Ende 1878); die „Jahrbb. für protest. Theologie" (Lpz. 1875 ff., s. u. Literatur zur Statistik im Anh. zu Thl. II, 2); die Hilgenfeld'sche „Ztschr. für wissenschl. Theologie" (Lpz. 1858 ff.), Organ der freiesten krit. Richtung, die außerdem durch die gediegene Leidener „Tijdschrift" von A. Kuenen u. A. (1867 ff.) vertreten ist; dagegen dient die gleichfalls gediegene Gröninger „Tijdschrift" (1875 ff.), wie Kalkars dänische „Tidskrift" (Kopenh. 1871 ff.), mehr der vermittelnden Richtung. — Mehr praktische Tendenzen verfolgte die „Allg. kirchl. Zeitschrift" von Schenkel a. A. (1860—72), zuletzt (wie jetzt die Protest. K. Z.) Hauptorgan des Protestantenvereins. Im Gegensatz gegen die reactionären Tendenzen und mit Festhalten an den seit Schleiermacher gewonnenen Resultaten (doch mehr der Linken, als der Rechten zugeneigt) die „Protest. Kirchenzeitung für das evang. Deutschland" (begründet 1854 von Jonas, Sydow, Krause, Pischon u. A.). Eine vermittelnde Richtung hielt auch das (mit Ende 1868 eingegangene) „Kirchenblatt für die ref. Schweiz" ein; vgl. u. a. die Abhandlung „zur Orientirung über die gegenwärtigen theol. Parteien." Jahrg. 1859 Nr. 22—25. Im gleichen Geiste, doch mehr populär gehalten, erschien seit 1872 in Bern das Volksblatt für die ref. Kirche der Schweiz, an dessen Stelle jetzt das „Kirchenbl. f. d. reform. Schweiz" (hersg. v. Stockmeyer u. Güder; Basel) getreten ist. — Vermittelnder Richtung ist auch die seit 1887 erscheinende, sehr reichhaltige, theol. Studenten zu empfehlende Zeitschrift „Die christl. Welt". Evang.-luther. Gemeindeblatt für die Gebildeten. Herausg. v. M. Rade. Lpz.

2) Ueber Mysticismus und Pietismus.

J. Spalding, über den Werth der Gefühle im Christenthume. Lpz. 1764 u. ö.
J. L. Ewald, Briefe üb. die alte Mystik u. den neueren Mysticismus. Lpz. 1822.
E. A. Borger, disputatio de mysticismo. Hagae 1820. A. d. Lat. von Stange, mit Vorrede von Gurlitt. Altona 1826.
Dn. von Cölln, histor. Beiträge zur Erläuterung und Berichtigung der Begriffe Pietismus, Mysticismus und Fanatismus. Halberst. 1830.
G. Chr. R. Matthäi, der Mysticismus nach seinem Begriffe, Ursprung und Unwerth. Gött. 1832.
Mad. de Staël, de la mysticité. Ed. stér. Par. 1815 (sur l'Allemagne III. p. 290) — worin das Wesen der ächten Mystik sehr gut entwickelt ist.
A. Liebner, Hugo von St. Victor. Leipzig 1832. S. 222.
K. G. Bretschneider, die Grundlage des evang. Pietismus. Lpz. 1833.

J. H. v. Wessenberg, über Schwärmerei. Heilbronn 1834. 2. Aufl. 1848.
G. Binder, der Pietismus und die moderne Bildung. Stuttg. 1838.
Chr. Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus. Stuttg. 1839.
J. A. Dorner, der Pietismus, insbes. in Württemb., und seine speculativen Gegner, Binder und Märklin. Hamb. 1840.
L. Hüffell, der Pietismus, geschichtl. und kirchl. beleuchtet. Heidelb. 1846.
K. Ullmann, das Wesen des Christenthums und die Mystik (gegen Gasparin): theol. Stud. u. Krit. 1852. Heft 3. S. 535—614.
J. P. Romang, über Unglauben, Pietismus u. Wissenschaft. Bern u. Zürich 1839.

Zum neueren Streit über die Mystik vgl. den literar. Anhg. zu Thl II. 3: Dogmatik, Ritschl'sche Theologie.

Literat. zur Geschichte des Pietismus, der Mystik, des Methodismus s. im literar. Anh. z. Thl. II. 2: Kirchengeschichte des 18. u. 19. Jahrh.

II. Der theologischen Encyklopädie besonderer Theil.

Von den theologischen Lehrfächern und ihrem gegenseitigen Verhältnisse.

Eingang.

§ 34. Eintheilung der Theologie.

Seiner Natur nach zerfällt das Studium der positiven Theologie in das der vier Hauptgebiete: der exegetischen, historischen, systematischen und praktischen Theologie, und zwar in der angegebenen Folge.

Indem die positive Theologie auf der gegebenen Thatsache der christlichen Religionsstiftung (Offenbarung) ruht, geht sie auf den geschichtlichen Ursprung, auf die Stiftungs- und Offenbarungsurkunden selbst zurück, verfolgt dann, von der Quelle ausgehend, den Strom der geschichtlichen Entwickelung weiter hinab bis auf unsere Zeiten, sammelt sonach das durch die Geschichte Gegebene und Fortgebildete in das geistige Bild der Gegenwart und leitet endlich aus dem klar gewordenen Zusammenhange des Ganzen die Grundsätze für die Wirksamkeit, aus der Theorie die Praxis ab[1].

Dieser Viertheilung sind auch die meisten der älteren Encyklopädiker gefolgt: so Nösselt, Thym, Stäudlin, Schmidt, Planck, wenn auch nicht alle in derselben Reihenfolge; in der folgenden Zeit ist dagegen diese methodologisch und praktisch sich empfehlende Eintheilung aus wissenschaftlichen Gründen großentheils verlassen. Den Anlaß dazu gab Schleiermacher durch seine Dreitheilung in philosophische, historische

[1] Die Viertheilung läßt sich auch so rechtfertigen: Schon vom Standpunkte des reinen Wissens aus können wir sagen, alles Wissen beruht entweder auf eigener Anschauung (physischer oder geistiger) oder auf Kunde und Ueberlieferung, es ist somit entweder theoretischer (philosophischer) oder historischer Natur. Das historische Wissen aber ist vermittelt durch Forschung, und diese wieder bedingt durch Sprachkenntniß und philologische Kritik, und das theoretische Wissen führt hinüber in die Praxis. Desgleichen auf positivem Gebiete ist das Christenthum sowohl Geschichte als Lehre; aber seine Geschichte ruht auf der Bibel, welche vor allen Dingen exegetisch zu erforschen ist, und die Lehre ist nicht reines Wissen, sondern Lehre für das Leben; die Offenbarungswahrheit hat sich zu bethätigen in der Kirche und den verschiedenen Gebieten der kirchlichen Thätigkeit, auf welche die praktische Theologie gerichtet ist. Und so sind die beiden Wissensgebiete umschlossen von zwei Kunstgebieten, dem exegetischen beim Eingang, dem praktischen beim Ausgang.

und praktische Theologie (Wurzel, Stamm, Krone). Während sich ihm aber die philosophische Theologie in Apologetik und Polemik zusammenzieht, dehnt sich ihm die historische Theologie rückwärts aus über die Exegese, vorwärts über die Dogmatik und Sittenlehre, indem innerhalb der histor. Theologie geschieden wird zwischen der exeget. Theologie, der Kirchengeschichte und der geschichtlichen Kenntniß von dem gegenwärtigen Zustande des Christenthums. In letztere Rubrik setzt Schl. die dogmatische Theologie (einschließlich der Sittenlehre, welche nach Schleiermacher von der Glaubenslehre nicht nothwendig getrennt werden muß) als die „Kenntniß der jetzt in der evangel. Kirche geltenden Lehre“, und die Statistik. Dagegen fällt die Wissenschaft, die man heut zu Tage als Dogmatik oder systemat. Theologie zu bezeichnen pflegt, zu einem guten Theile mit der „philosophischen Theologie“ Schleiermachers zusammen. — Wieder eine andere Eintheilung hat Danz versucht. Er zerlegt das Ganze der Theologie in zwei Hauptgebiete: das der Religions- und das der Kirchenwissenschaft. Die Religionswissenschaft zerfällt ihm dann wieder in einen theoretischen und praktischen Theil, von welchen der erstere die heuristische (exegetische) und die technische (systematische und dogmenhistorische) Theologie umfaßt. Die Kirchenwissenschaft (Ekklesiologie) hat gleichfalls einen theoretischen und praktischen Theil. In den ersteren gehört Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Statistik, Archäologie u. s. w., der letztere aber begreift die „kirchenpraktischen Wissenschaften“ oder die Pragmatik des Kirchendienstes in sich, wohin z. B. Polemik, Irenik, Liturgik u. s. w. gehören. So sehr auch auf den ersten Blick dieser Versuch einleuchten möchte, so viele Schwierigkeiten dürften sich doch bei der Durchführung darbieten. Schon die Trennung des Religiösen und Kirchlichen hat auf dem Gebiete des Positiv-Christlichen ihre großen Uebelstände, denn Eins greift in das Andere über. Christus ist Religionsstifter und Stifter der Kirche zugleich, und die Bibel hat ebenso gut kirchliche, wie religiöse Bedeutung. Demnach ist z. B. die Exegese so gut eine Kirchen- wie eine Religionswissenschaft u. s. w. Noch mehr Anstände zeigen sich im Einzelnen. So werden wir z. B. mit der Dogmengeschichte und Patristik noch vor der Kirchengeschichte bekannt, während doch nur aus der letzteren die ersteren begriffen werden können. Die praktische Theologie wird gleichfalls zersplittert, wie die historische, die Apologetik losgerissen von der Polemik u. a. m. Jedenfalls ist uns der Verfasser die nähere Angabe der Gründe seines Verfahrens schuldig geblieben. Rosenkranz nähert sich wieder mehr Schleiermacher, indem auch er das Ganze in die philosophische (nach ihm speculative), historische und praktische Theologie zerlegt; allein seine speculative Theologie schließt wesentlich die Dogmatik in sich, in welche Apologetik und Polemik mit aufgenommen sind; über den Alles beherrschenden speculativen Charakter des Buches s. o. S. 105 f. In ähnlicher Weise stellt auch Staudenmaier die Speculation in den Vordergrund, nimmt aber merkwürdig genug die praktische Theologie in die Mitte und schließt mit der historischen. Auch Zyro (in seiner Kritik der bisherigen Encyklopädik, Stud. u. Krit. 1837, 3 ist) geneigt, der speculativen Theologie den Vorrang einzuräumen. Ebenso kommen, wie oben S. 107 besprochen, von Hofmann und Rothe von verschiedenen Gesichtspunkten aus zur Voranstellung

der systematischen resp. speculativen Theologie, welcher die historische und praktische sich anschließen. Dagegen haben Kienlen und Pelt wieder die historische Theologie vorangestellt; auch sie schließen sich an die Dreitheilung (historische, systematische und praktische Theologie) an, indem sie die Exegese mit in das Historische aufnehmen. Das Letztere verlangt auch Henke (S. 106) und in neuerer Zeit namentlich W. Grimm in dem (S. 109 Anm. 48) erwähnten Aufsatz. — Daß nun die exegetische Theologie im weitesten Sinne mit zur historischen gerechnet werden könne, läßt sich zwar nicht leugnen, sofern ja eben durch die Exegese wesentlich geschichtliche Verhältnisse, ja die Urgeschichte des Christenthums selbst, ermittelt werden sollen. Indessen ist es doch nicht allein das historische Wissen an sich, was bei der exegetischen Theologie in Betracht kommt. Die Exegese als solche ist vielmehr, wie Schleiermacher selbst gesteht, eine gewisse Kunstfertigkeit, die wieder auf wissenschaftlichen Grundsätzen (der Hermeneutik) beruht, welche ebenfalls nicht dem historischen, sondern dem philologischen oder philosophischen Gebiete, im weitesten Sinne des Wortes, angehören. Ferner aber haben die heiligen Schriften nicht bloß in dem Sinne historischen Werth für uns, wie die übrigen Denkmäler des christlich-kirchlichen Alterthums. Als Stiftungs- und Offenbarungsurkunden nehmen sie in ganz anderer Weise und in weit größerem Umfang unser Studium in Anspruch, als andere Geschichtsquellen. Von ihnen heißt es recht eigentlich: Nocturna versate manu, versate diurna. Wie das Urgebirge erheben sie sich über alle diese späteren Formationen des theologischen Bildungsprozesses, als die ewigen Granitfelsen ragen sie weit über Berg und Thal hinaus und immer unmittelbar in die Gegenwart hinein. Daher mag es denn wohl der protestantischen Theologie, die einen eigenen Dienst des Wortes hat, geziemen, ein eigenes Gebiet der exegetischen Theologie festzustellen und dem Bibelstudium seinen gehörigen, ungeschmälerten Raum in dem Bereiche des theologischen Wissens anzuweisen. Wenn dagegen eingewendet wird, daß der Unterschied des Ursprünglichen und Abgeleiteten ein relativer sei[2], so trifft dieser Einwurf eine jede Eintheilung, denn Alles ist relativ, wie wir nachher sehen werden; oder wenn es heißt[3], alle Wissenschaft sei entweder philosophisch oder historisch, und unter eine dieser Kategorien müsse jede wissenschaftliche Disciplin fallen, so geben wir auch dieses in dem allgemeinen Sinne zu, in welchem wir selbst die Exegese eine historische Wissenschaft nennen. Wenn nun aber neben der historischen und systematischen (thetischen) Theologie die praktische auch noch eine Stelle hat, obwohl schon ihr Name auf eine andere Art von Wissenschaft hindeutet als auf eine rein geschichtliche oder rein philosophische, so nehmen wir dasselbe Recht für die exegetische Theologie in Anspruch. Beides (exegetische und praktische Theologie) sind dann eben solche (gemischte) Wissenschaften, die es nicht nur mit der Erkenntniß, sondern auch mit der Fertigkeit (τέχνη), nicht nur mit dem Wissen, sondern auch mit dem Können zu thun haben; und daß gerade beide die Außenlinien bilden, Anfang und Ende des Studiums, deutet auf den praktischen Charakter der Theologie überhaupt, durch welchen sie sich eben von der reinen Wissenschaft

---

[2] Pelt S. 76. [3] Kienlen p. 13.

unterscheidet. Wenn endlich gesagt wird, die Werthung der Bibel als der specifischen Offenbarungsurkunde, wodurch sich allein die Erhebung der exegetischen Theologie zur Selbständigkeit gegenüber der theologischen rechtfertigen lasse, gehöre erst in die systematische Theologie, so ist ganz richtig, daß die letztere erst die Bedeutung der Schrift für das christliche Glauben und Leben vollständig darlegen soll. Aber daß durch die Erkenntniß des letzteren in seiner Eigenthümlichkeit auch schon die Gliederung der Theologie bestimmt wird, ist ganz natürlich. Es ist daher unverfänglich, wenn durch Lehnsätze aus der systematischen Theologie die Abzweigung der exegetischen von der historischen begründet wird.

In manchen Fällen mag die Abneigung gegen die Viertheilung darin ihren Grund gehabt haben, daß die moderne Theologie, und zwar mit Recht, über das bloße Gesetz des Herkömmlichen (den Schlendrian) sich erhebt, dabei aber auch nicht selten mit wissenschaftlicher Vornehmheit das praktische Bedürfniß zu sehr aus den Augen setzt. Gälte es, ohne Rücksicht auf dieses Bedürfniß, den Organismus des theologischen Wissens (als Wissen) vor der Betrachtung aufzuschließen, so könnte man freilich sagen, die Exegese sei eine bloße historische Hülfswissenschaft, wie die biblische Exegese eine solche für die biblische Theologie ist[4], und die patristische Exegese eine solche für die Kirchen- und Dogmengeschichte u. s. w. Nun stellt aber die protestantische Kirche, und zwar mit vollem Rechte, an jeden ihrer Theologen die Grundforderung, daß er mit der Bibel vertraut sei und mit ihr umzugehen wisse, sintemal er sein soll, mehr als alles Andere, ein bibelfester Diener am Worte (verbi divini minister). Darum werden auch allerwärts (auch auf katholischen Universitäten) eigene Lehrstühle für die Exegese errichtet[5] und exegetische Collegien gelesen, und diese sind von jeher in den Verzeichnissen von den historischen unterschieden worden, wie auch die Literatur Beides ordentlich auseinanderhält[6]. Uebrigens läßt sich für die Viertheilung neben dem praktischen Nutzen auch noch die Analogie der (o. § 25 ff. behandelten) Fächer des reinen Wissens anführen. Wie wir dort Sprach- und Geschichtsstudium haben, dann die Philosophie und endlich die künstlerische Ausbildung, so entspricht auf theologischem Gebiete der Philologie[7] die exegetische, der Geschichte die historische, der Philosophie die syste-

[4] Pelt a. a. O.

[5] Es gab sogar eine Zeit, in welcher die reformirte Theologie rein in der exegetischen aufging. Wenigstens kannte man in Basel seit der Reformation bis in's 17. Jahrh. nur zwei Lehrstühle, einen des Alten und einen des Neuen Test.; K. R. Hagenbach, Programm: die theol. Schule Basels u. ihre Lehrer. Basel 1860.

[6] Vgl. z. B. Winer's Handbuch der theolog. Literatur. — Niemand wird auch auf einer wohlgeordneten Bibliothek die exegetischen Werke unter den historischen suchen, Niemand die Verdienste eines Ernesti mit denen eines Mosheim in eine Kategorie setzen. Wir erinnern hier an das Sprichwort: Allzuscharf macht schartig!

[7] Nun wissen wir zwar wohl, daß auch die Philologie eine historische Wissenschaft im weiteren Sinne ist und daß sie sich gerade dadurch von der bloßen Linguistik unterscheidet; aber dennoch wird das statarische Lesen eines Schriftstellers stets ein Philologicum, nicht ein Historicum heißen, wie denn auch Philologen und Geschichtsforscher zwar verwandte, aber doch nicht dieselben Leute sind.

matische, der Kunst die praktische Theologie[8]. So viel für die Beibehaltung der alten „vier Gleise“, die, wenn sie auch „ausgefahren“ sein mögen, nicht die Schuld der schlechten Fuhrleute tragen sollen! Auch fehlt es in neuerer Zeit nicht an solchen, welche wieder auf die alte bewährte Straße einlenken und lieber an ihr Verbesserungen vornehmen, als neue Sonderwege aufsuchen wollen. So schließen sich (vgl. S. 108 ff.) J. F. Räbiger, O. Zöckler und M. Kähler der von uns vertretenen Eintheilung im großen Ganzen an, allerdings mit manchen Korrekturversuchen im Einzelnen, denen wir das Recht nicht abstreiten wollen.

Nun aber noch von der Reihenfolge. Hierin wieder die größte Verschiedenheit! Wie unzweckmäßig es sei, die systematische Theologie voranzustellen, muß Jedem einleuchten, der nicht für das aprioristische Denken a priori eingenommen ist. Die Behauptung, man könne die Kirchengeschichte nicht behandeln, ohne zuvor speculativ mit dem Begriff der Kirche auf's Reine gekommen zu sein[9], erinnert fast an den Knaben in der Fabel, der erst warten wollte, bis der Strom vorbeigeflossen wäre, bevor er einen Fuß hinübersetzte. So gäbe es auch keine Weltgeschichte, ehe wir die Welt begriffen hätten! Am Ende soll auch das Christenthum erst construirt werden, ehe wir es uns ansehen, wie es sich uns dargiebt in den heiligen Schriften! Ja, sicher würde uns das Voranstellen der Dogmatik wieder in die Scholastik zurückführen, aus der die Reformatoren den Geist befreit haben. Darum bestimmen dieselben Gründe, die uns bewegen, der exegetischen Theologie ihr eigenes Fachwerk einzuräumen, uns auch dazu, dieses Fach als das erste zu bezeichnen. Mit Exegese soll der Theologe beginnen, vor Allem das Fundament kennen lernen; davon darf die protestantische Theologie nicht abgehen, wenn sie nicht ihrem Princip untreu werden will[10]. — Eine andere Frage ist die, ob die systematische Theologie der historischen oder diese jener vorausgehen soll? Nur hierüber kann man zweifelhaft sein; denn daß die praktische Theologie an's Ende gehört, versteht sich trotz Staudenmaier, der sie in die Mitte setzt, wohl von selbst. Für die Voranstellung der systematischen Theologie vor die historische wird angeführt, daß das Christenthum doch eigentlich schon von Anfang an einen Lehrgehalt hatte und daß dieser nicht erst ein

[8] Auch die Specialfähigkeiten scheiden sich so, daß, wer sich auf der Schule in den Sprachen auszeichnet, gewöhnlich auch ein guter Exeget, wer in Geschichte, ein Kirchenhistoriker wird. Der philosophisch angelegte Geist wird sich in der Dogmatik wiederfinden, und wer sich in der Handhabung der Muttersprache, in künstlerischer Darstellung auszeichnet, verräth eben dadurch die Anlage zum Prediger und Liturgen.

[9] Zyro a. a. O. S. 694.

[10] Schon Hieronymus hat dieses Princip ausgesprochen in der Vorrede zu seinem Commentar über den Jesaia: Qui nescit scripturas, nescit Dei virtutem ejusque sapientiam; ignoratio scripturarum ignoratio Christi est. — Höchstens könnte man sagen, um die Bibel als Urkunde des christl. Glaubens zu behandeln, müsse man schon auf dem Boden dieses Glaubens stehen und also die Apologetik hinter sich haben, mit dieser müsse überhaupt alle Theologie beginnen. Rein principiell die Sache gefaßt, liegt Etwas darin. Aber wie läßt sich Apologetik behandeln ohne Bekanntschaft mit dem Stoff, auf den sie sich bezieht? Erst wer in die Bibel sich hineingelesen, wird mit Nutzen ein Apologeticum hören.

Resultat des gesammten geschichtlichen Verlaufes sei, sondern sich frühzeitig dargegeben habe als eine Art von System, und wäre es nur im apostolischen Symbolum[11]. Nicht minder wird geltend gemacht, daß die Dogmengeschichte erst dann mit dem rechten Interesse betrieben werde, wenn das Studium der Dogmatik vorangegangen sei, wenn man wisse, was ein *Dogma* sei und was es zu bedeuten habe. Allein hier kommt Alles auf die Scheidung der Bibellehre oder biblischen Theologie von der systematischen Glaubenslehre an (wovon unten). Daß erstere das Resultat der Exegese sei und ohne alles weitere kirchen- und dogmenhistorische Studium gewonnen werden könne, geben wir zu. Daß aber diese Bibellehre bloß eine historische Vorarbeit und noch nicht die Glaubenslehre an sich sei, sondern daß letztere außer dem biblischen Lehrstoff auch noch die kirchliche dogmatische Arbeit voraussetze und überhaupt die Blüthe des Ganzen sei, wird sich bei der Dogmatik zeigen; wie es denn auch bei der Dogmengeschichte wird einleuchtend gemacht werden, daß sie die natürlichste Brücke bildet von der historischen Theologie zur systematischen hinüber. Erst wenn der Geist am historischen Studium erstarkt und daneben in allgemein philosophischer Handhabung der Gedanken vorgeübt ist, wird er reif zum Studium der Dogmatik, das einen männlichen Geist erfordert. Wer dagegen seine Theologie mit der Dogmatik beginnt, gleicht Einem, der fliegen will, ehe ihm die Flügel gewachsen sind, und bauen, ehe das Fundament gelegt ist. — Ueberhaupt aber kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden, *daß eine jede Eintheilung relativ ist und daß in jeder theologischen Disciplin auch die anderen mitenthalten sind*[12], wie bei einem wohlgestimmten Instrument bei jeder Saite, die man anschlägt, auch die verwandten mitklingen. *Einen reinen Anfang* im Wissen giebt es überall nicht, so wenig wie ein absolutes Ende. Was wir von der Encyklopädie sagten (§ 2), daß sie eigentlich zweimal betrieben werden sollte, das gilt von jeder einzelnen Disciplin. Ohne systematische Verknüpfung der Ideen und ohne praktischen Blick bleiben Exegese und Historie capita mortua, sowie umgekehrt Dogmatik und

---

[11] Fleck in einer Recens. von Pelt's Encykl. Allg. KZ. 1844.

[12] So hat die *exegetische Theologie* ihre historischen Fächer (Einleitung, Archäologie), sowie ihre dogmatischen (doctrinalen, Kritik und Hermeneutik), und ihre praktische Bezlehung (praktische Erklärung); die *historische Theologie* faßt in sich exegetische Funktionen (Quellenstudium, Erklärung von kirchlichen Schriftstellern), dogmatische Zusammenstellung der biblischen, wie der kirchl. Dogmatik, und hat endlich ihre Ausgänge gleichfalls in das Praktische, z. B. durch die kirchl. Archäologie in die Liturgik, durch die Geschichte der Verfassung in das Kirchenrecht. Die *systematische Theologie* geht (in den Beweisstellen) wieder zurück auf die Exegese und erinnert an die Dogmengeschichte und Symbolik, wie sie andererseits den Lehrbegriff auch von seiner praktischen Seite zu betrachten und in der Lehre von der Kirche der praktischen Theologie ihren Unterbau zu geben hat. Endlich die *praktische Theologie* — wie soll diese auskommen ohne Exegese, ohne Geschichte, ohne Lehre? Wie sich in der Natur die späteren Bildungen schon auf einer früheren Entwicklungsstufe vorgebildet finden und frühere Erscheinungsformen auf späteren Stufen sich wiederholen, so auch hier. Es wäre unschwer, in jedem der vier von uns angenommenen Fachwerke dieselbe Viertheiligkeit wiederzufinden. Eins reicht immer dem anderen die Hand; eins gewährt den Ausblick in das andere, und wo ein Fach zur lebendigen Entwickelung kommt, da erscheinen auch die übrigen als mitbetheiligt und mitberechtigt.

praktische Theologie ohne die ersteren in der Luft hangen; wer die systematische und praktische Theologie oder gar die Erfahrungen des geistlichen Amtes und die Summe eigener Lebenserfahrung hinter sich hat, wird mit anderen Augen die Bibel lesen, als wer das erste Mal darangeht und wäre es auch mit der sublimsten „Voraussetzungslosigkeit“. Nicht anders steht es mit der Kirchen- und Dogmengeschichte. Darum stellen wir aber die Sache doch nicht auf den Kopf, so wenig wir den Zweig die Wurzel nennen, weil aus ihm wieder Wurzeln getrieben werden können, sondern nach dem Vorwaltenden (a potiori) geschieht, wie die Benennung, so die Anordnung der Fächer.

1. Exegetische Theologie.

§ 35. Einleitendes.

Die exegetische Theologie begreift alles das in sich, was auf die Auslegung und Erklärung der heiligen Schriften des A. und N. T. Bezug hat, also sowohl die Exegese (als Kunst) selbst, als auch die Hülfswissenschaften, die uns zur Ausübung dieser Kunst befähigen. Ihre Resultate treten zu Tage in der biblischen Theologie, die sich wieder in ihre geschichtlichen und dogmatischen Elemente (Bibelgeschichte und Bibellehre) zerlegen läßt.

Die exegetische Theologie hat zu ihrem Objekte die Bibel. Man hat sie daher auch schlechtweg biblische Theologie genannt. (So Pelt.) Allein diese ist doch erst das Resultat der exegetischen Thätigkeit, der Reinertrag dessen, was der Schriftforscher mit seiner Forschung erzielt. Die Exegese als solche ist die Anwendung einer Kunsttheorie (der Hermeneutik) auf vorliegende Schriften[1]. Zu ihrer Ausübung gelangt sie aber nur mit Hülfe eines weiteren philologischen und kritischen Apparates, dessen Umfang auch noch mit in den Bereich der exegetischen Theologie gehört. Die Resultate der Exegese selbst sind theils geschichtlicher, theils dogmatischer Natur und dienen deßhalb, wenn sie auch zunächst in die historische Theologie gehören, zugleich zur Bereicherung der systematischen; auch die praktische Theologie zieht aus der Exegese den nächsten Gewinn (Verhältniß des Textes zur Predigt). Da die Bibel das ganze theologische Studium beherrscht, so läßt sich auch ihr Studium nicht in ein einziges Fachwerk einzwängen; das Bibelstudium geht nicht auf in der Exegese als solcher. Diese ist viel-

---

[1] „*Ἐξηγηταί* hießen bei den Alten zuvörderst diejenigen, die das Aeußere der Merkwürdigkeiten einer Stadt oder eines Tempels Wißbegierigen zeigten und die man insoweit auch *περιηγηταί* nannte; insbesondere jedoch Personen höherer Bestimmung, die den Laien mit dem Göttlichen in Einverständniß setzten, die die Zeichen des Himmels und die Merkzeichen in den Opferthieren wiesen und die Orakel deuteten.“ Creuzer, Symbolik I. S. 15. Vgl. Passow's W.B.

mehr nur der Schlüssel, der das Heiligthum der biblischen Wahrheiten aufschließt. Auf die Handhabung dieses Schlüssels kommt aber Alles an, und sofern es sich in der exegetischen Theologie darum handelt, dieses Schlüssels Herr zu werden, um sodann den Schatz der biblischen Theologie zu heben, so verhält sich die exegetische Theologie zur biblischen wie der Weg zum Ziel, wie die Arbeit zum Gewinn.

Von der heiligen Schrift als dem Object der Exegese.

§ 36. Begriff und Umfang derselben.

Literatur s. im liter. Anh., A.

Die Bibel oder die heilige Schrift der Christen (**biblia sacra, scriptura sacra,** *τὰ ϑεῖα βιβλία, ἱερὰ γραφή, ϑεία γραφή*) ist eine Sammlung religiöser und religionsgeschichtlicher Urkunden aus verschiedenen Zeitaltern und von verschiedenen Verfassern. Als ein Ganzes gedacht, durch eine höhere Idee, die des Wortes Gottes, verbunden, und auf einen gemeinsamen religiös-kirchlichen Zweck, nämlich den der christlichen Glaubens- und Lebensrichtung, bezogen, bildet diese Sammlung den biblischen Kanon, im Gegensatze sowohl zu den Apokryphen als zu allen übrigen menschlichen Schriften.

Die Encyklopädie hat den an die heiligen Schriften Herantretenden zu orientiren über das, was die heilige Schrift ist und was sie ihm sein soll, kurz wie er sich als Theologe ihr gegenüber zu verhalten habe. Dabei muß nun die Encyklopädie einiges vorausnehmen, was nach ihren eigenen Gesetzen die Einleitungswissenschaft zu leisten hat; zugleich aber wird ein theilweises Hinübergreifen in die Apologetik und Dogmatik (den locus de scriptura sacra), wenn auch nur in allgemeinen Zügen und Umrissen, nothwendig. — Soll eine gesunde Ansicht über die h. Schrift begründet werden, so ist vor Allem nöthig, daß dieselbe sowohl nach ihrem religiösen Charakter wie nach ihrer historischen Beschaffenheit mit heiligem Ernst und nüchterner Unbefangenheit zugleich betrachtet und nicht über der Pietät, die wir dem göttlichen Buche schuldig sind, die menschliche Seite desselben, oder über dem Mannigfaltigen, in das die menschliche Betrachtungsweise nothwendig hineinführt, das *ϑεῖον* der Schrift verkannt werde. — Daß die Bibel (nach der einen Betrachtung) ein menschliches Buch sei, hat Herder, der Prophet des rein Menschlichen, einer stupiden Adoration gegenüber, herausgestellt[1], und seither wird es Niemandem mehr im Ernste ein-

[1] Gleich im 1. Briefe, das Studium der Theol. betreffend. — Vgl. Hupfeld, Begriff und Methode der sogen. bibl. Einleitung (Marb. 1844) S. 21: „Es ist nicht mehr zu bezweifeln, daß die heil. Schrift auch eine menschliche Seite und in dieser Hinsicht vor anderen menschlichen Schriften nichts voraus hat, und daß, da das menschliche Element nicht bloß an der Außenseite haftet, sondern bis in den Inhalt hineinreicht, das Göttliche nicht nach einer äußeren mechanischen Regel, sondern nur durch innere geistliche Prüfung und Anschauung zu erkennen und

fallen, dieses Menschliche zu leugnen, das sich kund giebt in der Verschiedenheit der Verfasser und der Zeiten, in der Verschiedenheit des in einem Zeitalter herrschenden Gesichtskreises, der Sprache (die nicht selten unrein und fehlerhaft ist), der Ausdrucksweise u. s. w., wozu noch kommt, daß die Bibel selbst nicht gleich als ein Ganzes und Fertiges vom Himmel gefallen, sondern allmählich gesammelt worden ist und daß die einzelnen Bestandtheile selbst nicht verschont geblieben sind von dem gemeinen Schicksale aller alten schriftlichen Denkmäler, wonach Aechtes mit Unächtem vermischt und der Text hier und da verunstaltet worden ist. Gerade diese menschliche Seite bietet der wissenschaftlichen Betrachtung ein großes Interesse dar, während sie bei der Annahme einer durchgängigen Inspiration der Schrift geradezu unmöglich wird. Dieses philologische und historische Interesse hebt aber das religiöse und theologische nicht auf, sondern dient nur dazu, das letztere von abergläubischer Beimischung zu reinigen; denn das Göttliche der Bibel, durch welches das religiös-theologische Interesse bedingt wird, ruht nicht, wie man fälschlich und zu ihrer Unehre gewähnt hat, auf der durchgängigen Eingebung ihres Buchstaben, sondern auf ihrer eigenthümlichen, von Gott ihr gegebenen Bestimmung und ihrer Stellung in der Weltgeschichte, sowie auf der lebendig machenden Kraft ihres Inhalts. Die durchgängig religiöse Beziehung auf eine von Gott gegründete Anstalt zur Erziehung des Menschengeschlechtes, welche freilich in dem einen Buche weit entschiedener und reiner hervortritt als im anderen, in einzelnen Bestandtheilen der Schrift auch wohl sich zu verdunkeln und zu verschwinden scheint, ist das zarte geistige Band, das die äußerlich nur lose verbundenen Blätter zusammenhält, die, abgerissen von dem Stamme

auszuscheiden ist." — Treffliche Erörterungen über das Wesen der Schriftinspiration giebt Tholuck in der Zeitschr. für christl. Wiss. und christl. Leben 1850. Vgl. auch dessen „Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit" (Halle 1846) S. 72, und seinen Artikel „Inspiration" in Herzog's R.-E. (in der 2. Aufl. von Cremer bearbeitet). Vieles von dem, was gegen die Bibel vorgebracht wird, kommt nach ihm nicht sowohl auf Rechnung der Bibel, als „der Theologen, welche die Lehre zuerst aufgebracht haben, daß Alles, was zwischen den zwei schwarzen Deckeln dieses Buches mitten inne steht, in gleichem Maße und mit gleicher Vollmacht Gottes Wort sei." Mit größter Sorgfalt erörtert die Bedeutung der h. Schrift Rothe, zur Dogmatik, 3. Art.: Die h. Schrift (Halle 1863. 2. Aufl. 1869). Vgl. auch die von ihm S. 355 angeführte Stelle aus W. Beyschlag (deutsche Zeitschr. für christl. Wissen. 1857. Nr. 17): „So lange die Mehrzahl der Theologen die Bibel als ein Orakelbuch behandeln wird, wird sie der Mehrzahl der gebildeten Laien als Fabelbuch erscheinen. Würde aber erst die alte geist- und haltlose Inspirationstheorie ehrlich aufgegeben und der wahrheitsuchende Laie in die geschichtliche Entstehung der Bibel hineingeführt; würden ihm diese Bücher erklärt als die aus der geschichtlichen Bewegung selbst lebendig hervorgewachsenen Denkmale einer zusammenhängenden und fortschreitenden Reihe göttlicher Thatsachen, die Bibel ihm aufgezeigt als die mit dem Fortgang der göttl. Offenbarung entstandene, aus ihm jedesmal entsprungene Urkunde derselben, und ihm also in den geschichtlichen Fortschritt, die menschliche Vermittelung, die schriftliche Fixirung des einen durch Jahrtausende hindurch das Herz der ewigen Liebe immer reicher gegen uns ausschüttenden Wortes Gottes der Blick eröffnet: so würde ihm eine bis dahin ungeahnte Herrlichkeit der Bibel aufgehen, die ihn überzeugte, weil sie ihn überwältigte, und er könnte alle jene Krücken entbehren, welche die selbst auf Krücken gehende Apologetik für jeden einzelnen schwachen Punkt der alten Inspirationsauffassung mühselig geschnitzt hat. Aber sind wir von diesem Ziele nicht wieder fast weiter denn je?"

der Theokratie und deren in den Anfang der Dinge zurückreichender geschichtlicher Wurzel, auch aufhören würden, für sich das zu sein, was sie in dieser Gesammtheit sind[2].

---

[2] „So müssen wir denn vor allen Dingen uns entschließen, dem alten mißverständlichen Begriff und Aberglauben der Inspiration zu entsagen [oder ihn anders zu fassen?] und nur den Glauben an die Offenbarung, d. i. an das Walten des göttlichen Geistes in dem heiligen Kreise, aus dem die heil. Schriften hervorgegangen und von dem sie Ausfluß und Zeugen sind, festzuhalten. . . Ihrem Buchstaben, d. i. ihrem äußeren, natürlichen Ursprung und Zusammenhang nach (*κατὰ σάρκα*) sind es menschliche, jüdische Schriften; aber dem Geiste (ihrer inneren, göttlichen Natur) nach (*κατὰ πνεῦμα*) sind es göttliche, heilige Schriften." Hupfeld a. a. O. S. 25 f. — „Dem Wesen nach giebt sich durch die ganze Schrift nur eine Wahrheitssubstanz zu erkennen, die aber nicht einförmig und starr sich wiederholt, als todte Ueberlieferung von einer Zeit zur anderen sich fortpflanzend, sondern in der lebendigsten Bewegung, indem die Wahrheiten im Verlauf der Zeit immer mehr ausgebildet, immer neu gewendet und vollständiger bestimmt werden, ohne in ein buntes Gemisch und gegenseitige Befehdung zu zerfallen. Ein Bildungstypus entfaltet durch die mannigfachen Gestalten hindurch die Wahrheit vom Keime an bis zur gereiften Frucht in einer Reihe lebendiger Mittelglieder, welche das schon Vorhandene in sich aufnehmend eigenthümlich es weiter bilden und eben dazu den nachfolgenden überliefern, bis das Ganze sich abschließt zur vollkommenen Wahrheit, die als gereifte Frucht aus dem ganzen Baum hervortritt mit der ausgebildeten Samenkraft für weitere, den eingebornen Inhalt gleichartig reproducirende Entwicklung." Tob. Beck, Einl. in das System der christl. Lehre S. 216. — Die religiöse Betrachtungsweise der Bibel gehört dem Glauben an, und darum haben auch glaubenskräftige Männer wie Luther so über sie geurtheilt, wie bei aller Unbefangenheit des menschlichen Standpunktes der Glaube noch immer urtheilen muß: „In Summa, die heilige Schrift ist das höchste und beste Buch Gottes, voll Trostes in aller Anfechtung, denn es lehret von Glaube, Hoffnung und Liebe viel anders denn die Vernunft sehen, fühlen, begreifen und erfahren kann. Und wenn's übel geht, so lehret sie, wie diese Tugenden herfürleuchten sollen, und lehret, daß ein ander und ewiges Leben über dieß arme elende Leben sei." — „Ich bitte und ermahne treulich einen jeglichen frommen Christen, daß er sich nicht ärgere noch stoße an den einfältigen Reden und Geschichten, so in der Bibel stehen, und zweifle nicht daran; wie schlecht und albern es sich immer ansehen läßt, so sind's doch eitel Wort, Werk, Geschichte und Gerichte der hohen göttlichen Majestät, Macht und Weisheit. In diesem Buch findest du die Windeln und Krippen, darin Christus liegt, dahin auch der Engel die Hirten weiset; es sind wohl schlechte und geringe Windeln, aber theuer ist der Schatz, Christus, so darin liegt." So Luther über die Bibel an verschied. Orten seiner Schriften. Vgl. J. G. Müller's Theophil S. 235 ff. — Wie sehr auch Goethe das Eigenthümliche der heil. Schrift und deren specifischen Werth vor allen andern Büchern anerkannte, davon zeugen mehrere Stellen seiner Schriften. „Aus meinem Leben" Bd. I. Buch 4. Und Farbenlehre II, 138: „Jene große Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet worden, verdankt sie ihrem inneren Werthe. Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwickelungen nothwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeit hinausführt. . . Je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, desto mehr wird die Bibel, zum Theil als Fundament, zum Theil als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genützt werden." — Eine Sammlung von Worten über die Bibel in K. R. Hagenbach, Leitfaden zum christl. Religionsunterricht, 5. Aufl. (Lpz. 1874) S. 32 ff. — Bunsen, Gott in der Geschichte I, 94: „Die Geschichten dieses Buches sind Gottes Wort an die Menschheit. Allerdings ein Wort in Knechtsgestalt; aber so ist alles Göttliche, was über die Erde zieht; so ist die Gottheit selbst, als ewiger Gedanke ebenbürtigen Seins in der Welt. Allerdings ein Buch

Wir haben es also immerhin mit einer heiligen Literatur zu thun, nicht nur im absoluten Gegensatze gegen die profane, wenn anders wir die so nennen wollen, die von dem religiösen Leben nicht unmittelbar berührt wird, sondern auch im Unterschiede von jeder sonstigen religiösen, selbst christlichen Literatur, die, als Menschenwort dem Gottesworte gegenüber, zur Schrift doch immer nur in ein untergeordnetes Verhältniß treten kann.

Auf letzterer Unterscheidung der anderweitigen religiösen Literatur von der heiligen ruht auch der in unserer Kirche geltende Unterschied des Kanonischen und Apokryphischen. Sofern nämlich das in der Schrift niedergelegte „Wort Gottes" als ein Schriftganzes und somit als die in Schrift verfaßte göttliche Regel des Glaubens und Lebens betrachtet wird, heißt die Bibel auch der Kanon und dessen einzelne Bestandtheile kanonische Bücher[3]. Wie in einem größeren Kreise die heilige Literatur der profanen, so steht in einem engeren Bezirke die kanonische der apokryphischen Literatur gegenüber. Apokryphisch heißen nämlich, dem kirchlichen Sprachgebrauch zufolge, diejenigen religiösen Bücher, welche entweder, wie die dem Kanon äußerlich angehängten Apokryphen des A. T., zwar als gute nützliche, nicht aber den eigenthümlichen Geist der Theokratie athmende Schriften betrachtet

---

von Trümmern; aber in diesen Trümmern weht ein lebendiger Geist. Allerdings ein Buch in armer Rede; aber in Worten, die nicht vergehen, weil jedes Menschenherz ihnen Zeugniß giebt. Ein Buch voller Jahrtausende, voll scheinbarer Widersprüche, wie die Natur und der Mensch und die Geschichte unseres Geschlechts; aber immer jung und in sich eins durch die Einheit des Geistes, aus welchem es hervorgegangen, gerade wie die Schöpfung in sich Eine ist, mit allen ihren Gegensätzen, ja eben durch alle ihre Gegensätze. Ein Buch der Weisen, und doch jedem Kinde verständlich, wie Gottes Natur, nämlich nach dem Maße seines Verständnisses. Ein Buch verfaßt in todten Sprachen, und doch ewig lebend in den Zungen der Völker." Treffend auch Rothe (zur Dogmatik S. 225): „Gerade durch das Individuell-Menschliche an ihr hat die Bibel eine Frische und einen Zauber, die uns auf's Tiefste ergreifen, und gerade dieses wunderbare Ineinanderspielen und Ineinanderfließen ,nicht nur, sondern Ineinanderwohnen (Immaniren) des Göttlichen und des Menschlichen in ihr empfindet der mit ihr vertraute Fromme als das am allermeisten Charakteristische an ihrer eigenthümlichen Art." Vgl. auch S. 345: „Die Heiligkeit und die ganze Einzigartigkeit der Bibel beruht nun einmal unabänderlich einzig und allein auf dem, was sie thatsächlich ist und als was sie sich dem, der einen empfänglichen Sinn zu ihr hinzubringt, thatsächlich erweist, nimmermehr auf dem, wozu Dogmatik sie stempelt und was sie ihr willkürlich andichtet." Ebenso Al. Schweizer (Christl. Glaubensl. 2. Aufl. Lpz. 1877. I, 183): „Die Bibel ist kein Buchstabe, sondern Geist und Leben . . . ein Werk Gottes und Erzeugniß seines Geistes, wie die Religion selbst es ist, kein Codex und Einerlei, sondern ein Organismus aus mannigfaltigen Gliedern bestehend, dessen Herz Christus als Vollender der Religion, auf den Alles, worauf es ankommt, hinweist, und von dem aus Alles beleuchtet wird. Sie ist kein papierener Papst, kein Stellvertreter Gottes oder Christi, sondern sein Zeuge . . . . nicht das schon fertige Gold, sondern das reiches Gold in sich schließende Erz, und dem christlichen Geist in der Kirche kommt es zu, das Gold auszuscheiden."

[3] Vgl. H. Planck: Nonnulla de significatu canonis in eccl. antiqua ejusque serie recte constituenda. Gott. 1820 — entgegen der Ansicht von Semler und Eichhorn, nach welchen κανών urspr. bloß Bücherverzeichniß heißen soll. Vgl. auch Nitzsch, System der christl. Lehre § 40 f., und besonders Credner, zur Geschichte des Kanons S. 6 ff. — κανών (entspr. dem hebr. קָנֶה Stab, Rohr) s. v. a. Maßstab, Richtschnur, Norm. Holtzmann a. a. O.

werden[4], oder solche, die, wie mehrere unter den neutestamentlichen Apokryphen, eine dem Geiste des ursprünglichen apostolischen Christenthums fremdartige oder minder zusagende Tendenz verrathend, sich den Eingang in den Kanon nicht haben verschaffen können. Vgl. § 48.

§ 37. Eintheilung; Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen.

Der biblische Kanon zerfällt in die Bücher des Alten und Neuen Testaments (*παλαιὰ, καινὴ διαθήκη*)[1]. Obwohl nun der christliche Theologe als solcher zunächst an das N. T. gewiesen ist, als an die unmittelbare Quelle der christlichen Religionsoffenbarung, so muß er doch auch die Schriften des A. T. mit zum Gegenstande seiner Forschung machen:

1. weil das N. T. in seiner monotheistischen Grundanschauung auf dem A. T. ruht und die Oekonomie (Heilsordnung) desselben in dem alten Bunde vorbereitet ist;

2. weil die Sprach- und Vorstellungsweise des A. T. einzig den Schlüssel zum Verständniß des N. T. zu geben vermag; und

3. weil das A. T. zugleich solche Bestandtheile enthält, die ihres theokratisch- und ideal-religiösen Charakters wegen auch für den Christen von unmittelbar didaktischem und erbaulichem Werthe sind, ja für ihn die Autorität göttlicher Offenbarung haben.

Ueber das Verhältniß des Alten Testaments zum Neuen und über den Werth des ersteren für den Christen überhaupt waren die Mei-

---

[4] Diese hießen in der alten Kirche libri ecclesiastici. Sie waren der griech. Uebersetzung der LXX beigegeben und wurden mit ihr verbreitet; Hieronymus wollte sie indessen vom Kanon geschieden wissen, während sich Augustin für ihre Beibehaltung entschied. Die Protestanten haben sich hierin an Hieronymus, die Katholiken an Augustin angeschlossen; am strengsten dringen die englische und schottische Kirche (auch für den praktischen Gebrauch) auf die Unterscheidung. In neuerer Zeit ist es darüber auch auf dem Continent zu Streitigkeiten gekommen. So sehr der Unterschied aus wissenschaftlichen Gründen im Praktischen festzuhalten ist, so wenig ist die Animosität zu billigen, mit der gegen die Verbreitung dieser Bücher mit der Bibel geeifert worden ist. — Literatur über die Benennung und Geltung der Apokryphen im liter. Anh., A.

[1] Das Wort testamentum kommt zuerst bei Tertullian vor adv. Marc. IV, 11. Derselbe gebraucht auch das Wort instrumentum. Ueber die ursprüngliche Bedeutung von *διαθήκη* entsprechend dem hebr. בְּרִית, und über den Uebergang in den Begriff eines Testaments (Hebr. 9, 16) vgl. die Lexika. Sehr schön sagt Knapp (der Hallenser): „Wir sollen das Testament lesen nicht wie ein Jurist, der es kritisirt, sondern wie ein Kind, das erbt.“ S. Eylert, Friedrich Wilhelm III. S. 325.

nungen von jeher getheilt[2]. Im Gegensatz gegen die herrschende Anschauung der Kirche, welche das A. T. als Offenbarungsbuch auch der Christenheit ansah, verwarfen einige Gnostiker (Marcioniten) und die Manichäer das A. T.; zur Zeit der Reformation gab sich der Eifer wenigstens gegen das Gesetz in der allerdings bald zurückgedrängten antinomistischen Bewegung kund. Aber die kirchliche Dogmatik der lutherischen wie der reformirten Kirche behandelte in der biblischen Beweisführung das A. T. so gut wie das N. T. als die inspirirte Erkenntnißquelle der christlichen Lehre; zumal in der reformirten Kirche nahm die Theologie und das Kirchenregiment geradezu einen alttestamentlichen Charakter an. Auch durch das wiedererweckte Studium des Hebräischen wurde das Studium des A. T.s gar sehr befördert, ja es kam so weit, daß die orientalisch-rabbinische Gelehrsamkeit fast alles Andere überschattete und beinahe erstickte. Dagegen machten die Socinianer den Unterschied des Neuen und des Alten Testaments so weit geltend, daß sie eigentlich nur das erstere als Offenbarungsquelle anerkannten; ihnen folgten auch mehrere Rationalisten des vorigen Jahrhunderts[3]. Andere Rationalisten zeigten dagegen wieder vermöge ihres ebjonitischen Standpunktes eine große Vorliebe für das A. T.; sie wählten sich lieber Texte aus den Sprüchen Salomo's als aus Paulus, und die Sittenlehre des Jesus Sirach lag ihnen mit der von Jesus Christus unter demselben Grade moralischer Breite. Aber auch viele Vertreter der strenggläubigen Richtung warfen sich mit Vorliebe auf das A. T., namentlich auf den vorbildlichen Theil desselben, indem sie lieber den „Christus im A. T." durch das trübe Glas der Typen, als den neutestam. Christus durch das Medium eines menschlich klaren Geistes auffaßten. Wenn Schleiermacher gegen diese Einseitigkeiten das A. T. so weit zurückstellte, daß es für ihn fast nur der zufällige Boden wurde, in welchem das Christenthum wurzelte, so ist dieß nach dem Zugeständniß von Anhängern dieser Schule allerdings auch eine die Eigenthümlichkeit des A. T. verkennende Einseitigkeit, die aber historisch zu begreifen ist. Wenn auch im A. T. die Erlösungsreligion noch gebunden erscheint an die Religion des Gesetzes, so ist sie doch auch schon vorhanden als Weissagung (im großartigen Sinne des Wortes), und schon Luther hat den Begriff des Evangeliums nicht auf den Buchstaben des N. T. beschränkt, sondern hat seine Spuren auch in den Verheißungen des A. B. verfolgt[4]. Die

---

[2] Vgl. das reiche geschichtliche Material in L. Diestel, Geschichte des A. T.'s in der christl. Kirche. Jena 1869.

[3] So sagte Thieß (Anleitung zur Amtsberedsamkeit der öffentl. Religionslehrer des 19. Jahrh. Alt. 1801. S. 139), „das ganze A. T. enthalte für den Religionslehrer lauter apokr. Bücher, aus denen er kaum einige Blätter zu entlehnen wage" (!), und Sintenis rieth in seinen theol. Briefen (Th. I), das ganze A. T. ohne Gnade zu cassiren!

[4] Verschieden ist das Verhältniß des Alten zum N. T. von neueren Theologen bestimmt worden. Nach Nitzsch (System der christl. Lehre S. 78) verhält sich das Neue zum Alten Test. „wie die Vollendung zur Vorbereitung, wie die Entschränkung zur Beschränkung, wie das Unmittelbare zum Mittelbaren". — „Das Alte Test. hat dem Heidenthum gegenüber ein großes Bewußtsein des Sieges, dem künftigen Christenthum trägt es das demüthigende Bewußtsein der Unvollendung entgegen." W. Hoffmann, die göttl. Stufenordnung im A. T. (Berl. 1854) S. 7.

neuere Wissenschaft hat (seit Schleiermacher) hierin unleugbar Fortschritte gemacht, wenngleich das Verhältniß von „Weissagung" und „Erfüllung" noch nicht auf's Reine gebracht und Manches noch zu sehr durch jenes magische Helldunkel getrübt sein sollte, in welchem eine gewisse Schule sich gefällt[5].

So viel ist auf jeden Fall gewiß, daß, wenn man auch nur bei der äußerlichsten Verwandtschaft stehen bleibt, die Sprach- und Vorstellungsweise des N. T. ohne das Studium des A. T. nicht verstanden werden kann und daß eine Unzahl von Stellen im N. T. selbst aus dem A. T. genommen sind und auf dasselbe zurückweisen. Diese aber können nicht nothdürftig und abgerissen, sondern müssen im Zusammenhange mit dem Ganzen betrachtet und aus diesem begriffen werden. Uebrigens bietet aber auch das A. T. (abgesehen von seiner Beziehung auf das Neue) des allgemein und menschlich Religiösen so Vieles (religiöse Naturbetrachtung, Vaterlandsliebe, Sittenweisheit), daß es schon von dieser Seite genug Anreiz in sich schließen sollte, auf's Fleißigste studiert zu werden. Vollends der Gedanke einer göttlichen Menschenerziehung, die Zubereitung eines Volkes zu einem auserwählten Volke Gottes, hat, verglichen mit den sämmtlichen übrigen Religionen des Alterthums, etwas so Großes und Eigenthümliches, daß schon vom allgemein religiös-geschichtlichen Standpunkt aus das Studium des A. T. als eine der höchsten und lohnendsten Aufgaben der Wissenschaft erscheint.

§ 38. Altes Testament.

Das A. T. umfaßt die Urkunden der hebräischen National- und Religionsgeschichte „bis auf einen gewissen Zeitpunkt". Die Bücher, aus welchen es besteht, werden gewöhnlich in historische, prophetische und poetische eingetheilt; doch läßt sich diese Eintheilung nicht streng im Einzelnen durchführen.

Vgl. de Wette's Einl. § 8. — Wir lassen den „Zeitpunkt" unbestimmt, da erst die Wissenschaft selbst richtig über die Grenzen zu entscheiden vermag. Nur so viel ist von vornherein zu bemerken, daß die altherkömmliche Annahme, nach welcher die hebräische Literatur (nicht bloß einzelne Aufzeichnungen, wie z. B. der Dekalog) mit Moses, ja möglicherweise noch früher, wohl gar mit den ältesten Geschlechtern, beginnt und der Kanon um die Mitte des 5. Jahrh. v. Christo abgeschlossen ward, in dieser Form nicht mehr aufrecht zu erhalten ist. Sehen

[5] Vgl. J. Ch. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im A. und N. Testament. Nördl. 1841—44. 2 Bde. — Gegen die Verirrungen auf diesem Gebiete: H. Hupfeld, die heutige theosophische oder mythol. Theologie u. Schrifterklärung. Berl. 1861. Wie der Glaube an die durchgängige Inspiration des Bibelbuchstabens und die allegorische Interpretation aneinander gebunden sind und einander bedingen, zeigt H. Schultz, Die Stellung des christl. Glaubens zur h. Schr. Braunschw. 1876.

Vgl. auch die Literatur über das Prophetenthum im literar. Anhang zu Thl. II, 2 unter B.

wir auch ab von der Streitfrage über die Entstehung eines Theils des Pentateuch in und sogar erst nach dem Exil, so sind es nicht bloß eingebildete Ergebnisse der neueren Forschung, wenn sie die historischen Bücher schichtenweise und frühestens vom 10. Jahrh. ab entstanden sein läßt und den Termin für den Abschluß des alttest. Kanons bis mindestens in den Ausgang des 2. vorchristl. Jahrhunderts herabrückt. — Die Juden theilten die heiligen Bücher (סִפְרֵי הַקֹּדֶשׁ) ein in das Gesetz (תּוֹרָה), die Propheten (נְבִיאִים) und die Hagiographen (כְּתוּבִים). Die Propheten zerfielen dann wieder in die früheren (רִאשֹׁנִים) und die späteren (אַחֲרוֹנִים). Zu den ersteren gehören die geschichtlichen Bücher von Josua bis zu den Königen, zu den letzteren die großen Propheten (Jesaia, Jeremia, Ezechiel) und die 12 kleinen, die ein Buch für sich bildeten. Zu den Hagiographen gehören die Psalmen, die Sprüche, Hiob, das hohe Lied, Ruth, die Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia und die Chronik. Das Unbequeme der Eintheilung und der Benennung[1] leuchtet ein; daher die andere Eintheilung, mit welcher schon die alexandrinischen Juden vorangingen, in a. theokratisch-historische, b. theokratisch-begeisterte (Propheten) und c. poetisch-didaktische Bücher, vorzuziehen ist. Nur ist nicht zu vergessen, daß diese Eintheilung, nach der ganzen Anlage der Bibel nur eine relative sein kann, indem in den meisten Büchern Geschichte und Lehre[2], Prosa und Poesie[3] sich mannigfach durchdringen. Eben dadurch wird das Studium der Bibel, und namentlich auch dasjenige des A. T., so bildend und fruchtbringend, daß es nicht einem trockenen, fertigen Systeme gilt, sondern daß es in einen schönen bunten Garten Gottes hineinführt, in welchem die verschiedenartigsten Bäume, Kräuter, Sträucher und Blumen wachsen und duften. Aber über dieser Mannigfaltigkeit webet und schwebet, wie über den Wassern am Schöpfungsmorgen, der der Bibel eigenthümliche Geist der Theophanie und der Theokratie, eine bestimmte Physiognomie schaut uns an aus den Theophanien, ein heiliger, majestätischer und persönlicher Wille spricht aus dem Gesetz und den Weissagungen: freilich zunächst die Physiognomie und der Wille eines Nationalgottes, aber

---

[1] Eine tiefere Begründung derselben nachzuweisen, wurde mannichfach versucht; vgl. W. Hoffmann, die göttliche Stufenordnung im A. T. S. 30; vergl. auch S. 6: „Die Thorah, das Gesetz oder die Lehre schlechtweg, sie, der Text und die Wurzel alles Lehrens und Wissens vor Christo in Sachen des Heils, bildet die Begründung des alten Bundes, den wunderbaren massiven Unterbau, worauf erst der schlanke, reiche Säulenwald der Phropheten mit den herrlichen, kühnen und selbst wieder tragenden Ornamenten der heiligen Dichter emporwächst. Sie (die Thora) ist die Stiftung der wahren Religion, die älteste Offenbarung in menschlicher Gestalt." Auf Beibehaltung der alten Eintheilung dringt auch Bunsen in seinem Bibelwerke.

[2] „Es liegt jedem vor Augen, wie in beiden Abtheilungen dieses wichtigen Werkes (dem A. u. N. T.) der geschichtliche Vortrag mit dem Lehrvortrage dergestalt innig verknüpft ist, daß einer dem anderen auf- und nachhilft, wie vielleicht in keinem anderen Buche". Goethe a. a. O.

[3] „Wahrlich es ist ein feiner Faden, der die Bibel A. und N. T. insonderheit an den Stellen durchgeht, in denen sich Bild und That, Geschichte und Poesie mischet! Grobe Hände können ihn selten verfolgen, noch weniger entwickeln, ohne ihn zu zerreißen und zu verwirren, ohne entweder der Poesie oder der Geschichte wehe zu thun, die sich in ihm zu einem Ganzen spinnet." Herder, Briefe an Theophron (zur Rel. u. Theol. X, 222 f.).

eines solchen, der keine anderen Götter neben sich duldet und der, über alle Beschränkung erhaben, sich seiner ewigen Schöpfermacht und seiner universellen Weltherrschaft in heiliger Gotteswürde bewußt ist[4]. Den großen Offenbarungszweck des A. T., der sich nicht in einzelnen abrupten Momenten, sondern im großen Gange der Entwickelung kundgiebt, hat die frühere Zeit mehr in's Auge gefaßt, als die spätere, die vor lauter Untersuchungen über die einzelnen Schrifttheile des Kanon es zu keiner großartigen Anschauung des göttlichen Erziehungsplanes bringt, wie sie ein Lessing, Heß, Herder, Hamann und Kleuker noch besaßen, wenn auch von verschiedenen Standpunkten aus. Es ist aber zu hoffen, daß es nach Erledigung der kritischen Vorarbeiten dem constructiven Geiste einer späteren Zeit gelingen werde, den großen Bau einer alttestamentlichen Theologie mit sicherer Hand und in einem noch reineren Stile aufzuführen, als es jener früheren Zeit bei beschränkterem historischem Gesichtskreise gelingen konnte. Wie wir indessen gesehen haben (§ 37), daß das Studium des A. T. nothwendig ist zum Verständniß des N. T., so geht uns auch das volle Verständniß des A. T. erst aus dem N. T. auf, wie ja überhaupt „das Eigenthümliche eines Volkes erst am Schluß- und Höhepunkte seiner Geschichte erkannt wird"; so daß, „was Cäsar Augustus für das Verständniß der römischen, Jesus Christus für das Verständniß der israelitischen Geschichte ist"[5].

§ 39. Neues Testament.

Während das A. T. einen Zeitraum von Jahrtausenden umfaßt, beschränkt sich das N. T. auf eine Menschengeneration. Während den Inhalt des ersteren die Zubereitung eines Volkes zum Volke Gottes bildet, so den Inhalt des letzteren die eigenthümliche Persönlichkeit Jesu Christi als des Sohnes Gottes und die Stiftung der auf diese Persönlichkeit gegründeten Gemeinde.

---

[4] Schieferes ist wohl nie gesagt worden, als daß der alttestam. Gott bloß ein jenseitiger, abstracter Gott sei. Das gerade Gegentheil! Nichts Concreteres als dieser bestimmte Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. Mit Recht sagt daher Bähr (Symbolik des Mos. Cultus. Heidelb. 1837—39. I. S. IX.): „Es ist gerade die eigenthümliche Grundidee des Mosaismus, daß Jehova sich mit Israel verbunden hat, nicht ein getrenntes Jenseits ist, sondern in der Mitte seines Volkes wohnt und unter ihm wandelt. Und wer je aus tiefer Seele und in wahrem Ernste des Psalmisten Wort ausgerufen hat: Herr, wenn ich dich habe u. s. w., der weiß auch, daß dieser Herr wahrlich kein abstractes Wesen, sondern der allerconcreteste Gott ist, und keine Philosophie wird ihm das mehr ausreden können."

[5] v. Hofmann, Weissag. und Erfüllung I, 54. — Vgl. Hävernick, Vorlesungen über die Theol. des A. T. S. 18: „Man kann mit Recht sagen, Christus ist der Mittelpunkt des A. T., als die persönliche concrete Gerechtigkeit und Liebe, erscheinend auf Erden. Aber dabei darf der Unterschied nicht übersehen werden: Christus ist im A. T. nicht als der Unmittelbare, sondern vermittelt in einzelnen Symbolen, Thaten, Worten. Ebenso wenig läßt sich andererseits das A. T. verstehen ohne Christus. Es wird dadurch beraubt seines eigentlichen Höhepunktes, es ist ein Leib ohne Haupt, es zerfällt in sich und vernichtet sich selbst."

Die Gewohnheit, das Alte und Neue Testament nur neben einander zu betrachten, gleichsam als die zwei Bände eines Buches (der Bibel), hat zu vielen irrthümlichen Ansichten geführt[1]. Wer nur die Masse und das Mannigfaltige des Stoffes sucht, der findet allerdings im A. T. mehr Befriedigung, als im Neuen; denn es ist und bleibt auch dem, der seine religiöse Eigenthümlichkeit verkennt, ein wichtiges Geschichtsbuch, eine Welt- und Völker-Chronik. Das ist das N. T. nicht. Sein ethnographischer Gesichtskreis ist ein enger, auf Palästina, Kleinasien, Griechenland und Rom beschränkter, und ganz andere Quellen als diese stehen dem zu Gebote, der sich über diese Völker und Länder unterrichten will. Alles dreht sich im N. T. um die Erscheinung einer, in ihrer Art einzigen Persönlichkeit[2], und wer für diese kein Interesse mitbringt, dem bietet jenes wenig dar. Nicht große äußere Begebenheiten (denn selbst die Wunder haben mit wenig Ausnahmen einen milderen, weniger imposanten Charakter), sondern menschliche Charaktere sind es, die hier, und zwar in ihrem bestimmten Verhältniß zu Christo, allein in Betracht kommen nächst der Persönlichkeit des Erlösers selbst[3]. Der innere Mensch mit seinen Anlagen und Bedürfnissen, der, in Sünde und Irrthum verstrickt, wieder frei werden soll durch einen Act der göttlichen Liebe; diese göttliche Liebe selbst, die nicht mehr einem auserwählten Volke, sondern der ganzen Menschheit zugekehrt ist, in menschgewordener Persönlichkeit; das Eingehen des Unendlichen in das Endliche eines zwar durch Volk und Zeit bedingten, aber über diese Schranken sich hinaushebenden Menschenlebens; die Gewalt eines neuen in die Geschichte der Menschheit eintretenden, Natur und Verhältnisse umgestaltenden Geistes; die Sammlung einer Gemeinde, im Bekenntniß an den Gekreuzigten und Auferstandenen; die Wiedergeburt des Einzelnen zum Ebenbilde Gottes und der Völker zu einem (idealen) Gottesvolk und Gottesreich: das ist Kern und Inhalt der evangelischen Verkündigung. — Diese tritt uns wesentlich in zwei Formen entgegen, als Geschichte und als Lehre, an welche letztere sich noch die Weissagung anschließt. Insofern bietet sich uns eine Analogie mit dem A. T. dar, in welchem wir gleichfalls historische, prophetische und didaktische Bücher unterschieden haben. Doch läßt sich weder diese Analogie genau durchführen, noch der Unterschied zwischen Historischem und Didaktischem bis in's Einzelne festhalten. Denn wollten wir sagen, die Evangelien und die Apostelgeschichte bilden den geschichtlichen, die

---

[1] Vgl. das Wort von Tholuck § 36 Anm. 1

[2] „Mit jenen Sammlungen von heil. Büchern (dem A. T. und dem Koran) verglichen fällt die Eigenthümlichkeit des Inhalts und der Form des Neuen Test. klar in die Augen. Die religiöse Idee und das historische Factum treten hier in Eins verschmolzen hervor: das Eintreten der Gottheit in das menschliche Leben. Alle Theile sammeln sich um einen Mittelpunkt, die historische Gottesoffenbarung in Christo, und diese Einheit entfaltet sich wieder in eine reiche Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten, aus welchen die Lehre beleuchtet ist, von historischen Charakteren, durch deren sittliche Schönheit jedoch das Gepräge der Individualität nicht verdunkelt ist, von historischen Verhältnissen, durch welche die Anwendung der christl. Ideen auf's Leben anschaulich gemacht ist." Clausen, Hermeneutik S. 28.

[3] Nicht unpassend ist das Alte T. der Ilias, das Neue der Odyssee verglichen worden.

paulinischen und die übrigen (die katholischen) Briefe den didaktischen; die Apokalypse den prophetischen Theil, so ist daran zu erinnern, daß auch die geschichtlichen Bücher des N. T. des Lehrhaften viel enthalten (die Reden Jesu bei den Synoptikern[4] und Johannes!), daß sich in den Briefen auch Historisches findet (Gal. 2; 1 Cor. 11, 23 ff.; 15, 3 ff. u. a.) und daß Weissagungen auch in den Evangelien (Matth. 24) und in den Briefen (1 Thess. 5, 1 ff. u. a.) vorkommen. Was übrigens die Sammlung des neutestam. Kanon betrifft, so hat darüber die Einleitung weiteren Aufschluß zu geben. Nur muß zur Abwehr aller verknöchernden Ansichten gleich hier daran erinnert werden, daß die evangelische Verkündigung im Anfang durchaus eine lebendige war, eine durch das gesprochene Wort vermittelte, daß das Bedürfniß zum Schreiben erst eintrat durch die Nothwendigkeit, sich mit entfernten Gemeinden und Personen in's Vernehmen zu setzen, und daß gerade diese localen und individuellen Beziehungen den neutestam. Schriften den rechten Duft verleihen, den eine voreilig dogmatisirende Betrachtungsweise so leicht verwischt[5]; daß auch die geschichtlichen Aufzeichnungen erst der mündlichen Ueberlieferung nachfolgten, daß Uebereinstimmung und Verschiedenheit derselben in ihrer menschlich und wissenschaftlich zu erklärenden Entstehungsweise begründet sind, und endlich daß nicht gleich alle einzelnen Bestandtheile des neutestamentlichen Kanon in eins zusammengefaßt, sondern daß sie allmählich gesammelt wurden (*εὐαγγέλιον*, *ἀπόστολος*), wobei noch längere Zeit das Urtheil über die Kanonicität einzelner Schriften schwankte (*ἀντιλεγόμενα*). Bei alledem darf aber anderseits nicht verkannt werden, daß der Kanon darum doch nicht ein zufälliges Aggregat, sondern ein durch innere Nothwendigkeit gegebenes Product der Kirche ist. Das Zustandekommen seiner ganzen empirischen Anlage ist zwar auf geschichtlichem Wege zu untersuchen, doch stellt in derselben eine große Idee sich dar, so daß Anfang und Ende wie die äußersten Ringe einer Kette in einander greifen, indem die Genesis mit

---

[4] Matthäus, Marcus und Lucas nennt man die Synoptiker, weil ihre bei aller Verschiedenheit eng verwandte Darstellung sich leicht übersichtlich zusammenstellen läßt, während das vierte Evangelium seinen eigenen Gang geht.

[5] „Fassen wir diese (neutestam.) Schriften in's Auge, so muß uns ein Punkt auffallen, worin sie sich von anderen heilig gehaltenen Büchern unterscheiden. Sie tragen in ihrer Gestalt nichts von einer förmlichen und feierlich erklärten Offenbarung Gottes an die Menschen an sich, sie treten — mit Ausnahme allein der Apokalypse — nicht als eine auf besonderen Befehl verfaßte göttliche Schrift auf. Dieß thun z. B. die Bücher Mosis und der Propheten im A. T. Ebenso erklären sich heilige Bücher anderer Religionen, z. B. der Koran, für eine vom Himmel unmittelbar gegebene göttliche Mittheilung. Hätte ein Buch in einer solchen Form die Grundlage der christlichen Gemeinde sein sollen, so hätte Niemand mit größerer Vollmacht und Autorität dasselbe schreiben können, als Jesus Christus selbst; aber er hat es nicht gethan. Er hat es vorgezogen, das Leben, welches er zu geben vermochte, nur in einen Kreis lebendiger Personen niederzulegen, und auch diese wieder waren nicht beauftragt und machten es sich auch nicht zur Aufgabe, dasjenige, was sie zu verkünden hatten, urkundlich in schriftlicher Fassung festzustellen, sondern sie strebten mittelst ihres lebendigen Wortes ein Volk zu sammeln, in welchem dasselbe Kraft, Leben und Wirklichkeit würde. Erst durch besondere Anlässe wurden sie bewogen, schriftlich zu wirken, und auch da noch waren es zunächst einzelne Umstände und Vorfälle, welche schriftlich erledigt werden mußten, weil die Entfernung den persönlichen Verkehr abschnitt ꝛc." Chr. Hoffmann, das Christenth. in den ersten Jahrh. (Stuttg. 1853) S. 194.

dem Anfang aller Dinge beginnt und die Apokalypse mit dem Weltende schließt. Mit freiem künstlerischem Sinn muß das erfaßt werden. Dieß gilt auch in Beziehung auf die (nur zum Theil chronologische) Anordnung der Propheten und der Briefe und auf die scheinbar grellen Uebergänge von dem einen Buch zum andern[6].

§ 40. Uebersicht über das Folgende. Exegetische Hülfswissenschaften.

Zur exegetischen Theologie werden als nothwendige (historisch-philologische) Hülfskenntnisse erfordert:

1. die Kenntniß der **Grundsprachen** der heiligen **Schrift**: **philologia sacra**;

2. die Kenntniß dessen, was zur **Sacherklärung** dient: **biblische Alterthümer**, Geographie, **physica sacra**;

3. die Kenntniß von **der Entstehung und den Schicksalen des Kanon und seiner Theile**: Isagogik, Kanonik.

Die letztere Wissenschaft aber ruht auf einer kritischen Arbeit, kann daher nicht richtig betrieben werden ohne eine Einsicht in die Gesetze, nach welchen sowohl die Kanonicität und Aechtheit (Authentie) einer ganzen Schrift, als auch die Unverdorbenheit (Integrität) des Textes in den einzelnen Stellen zu beurtheilen ist: Die Isagogik verbindet sich mit der **Kritik**.

Ebenso erfordert die wissenschaftliche Exegese eine Einsicht in die Gesetze der Auslegung: **Hermeneutik**.

Die hier beobachtete Folge hat ihren Grund im methodischen Fortschritt des Studiums. Man könnte sagen, die Einleitung müsse Allem vorausgehen; allein ehe die Einleitung mit Erfolg betrieben werden kann, wird eine Einübung in das Lesen der Schrift nothwendig sein, vor Allem Kenntniß der Sprache; mit dieser aber sind nothwendig Realkenntnisse zu verbinden, sollten sie auch vorläufig nur in antiquarischen Notizen bestehen, wie sie das Lexikon giebt, und sich erst später (im Zusammenhang mit der historischen Theologie) zu einer Wissenschaft ausrunden. Erst wer sich in einzelne Bücher der heiligen Schrift auf dem philologisch-archäologischen Wege eingelesen hat, kann mit gehörigem

---

[6] Auch hier offenbart sich **Herder's** ahnungsreicher Kunstsinn. „Wie theuer mir einige der abstechendsten Bücher, die alle zusammenstehen, seien, kann ich nicht beschreiben. Die drei Schriften Salomon's hinter den Psalmen, die Psalmen hinter Hiob: das Täubchen der Liebe hinter dem Vogel der Weisheit, und unmittelbar an ihm der sonnenfliegende Adler, Jsaias. Da ist Lehre, da ist menschliches Leben!" Salomo's Lieder der Liebe (Werke zur Rel. und Theol. VII. S. 102).

Interesse einem Vortrage der Einleitung folgen, der das Ganze des Kanon in's Auge faßt, und erst dem, der sich in der Auslegung schon einigermaßen geübt hat, werden die Gesetze der Kritik und Hermeneutik klar werden.

Die Grundsprachen der Bibel. Philologia sacra.

§ 41. Alt- und neutestamentliches Sprachidiom.

Die Grundsprachen der Bibel sind, abgesehen von einigen aramäischen Abschnitten, das Hebräische als Sprachidiom der Bücher des A. T., und das Hellenistisch-Griechische als Sprachidiom der Schriften des N. T.

Aramäische Bestandtheile: Dan. 2, 4b—7, 28; Esra 4, 8—6, 18. 7, 12—26. Jer. 10, 11 und zwei Wörter Gen. 31, 47; vgl. E. Kautzsch, Gramm. d. Bibl. Aram. (Lpz. 1884.) S. 17 ff.

Daß das Griechische und nicht etwa, wie Bolten und Bertholdt gewollt, das Aramäische Grundsprache des N. T. sei, darüber ist man jetzt allgemein einverstanden. Auch über das ursprüngliche Idiom des Matthäus sind die Meinungen kaum mehr getheilt.

§ 42. Hebräische Sprache.

Literatur im literar. Anhang, B.

Die Kenntniß der hebräischen Sprache ist dem Theologen unerläßlich nicht allein wegen des A. T., sondern auch deßhalb:

1. weil auch das Sprachidiom des N. T. zum Theil auf dem Hebräischen ruht;

2. weil ein großer Theil dessen, was wir daselbst in griechischer Sprache lesen, ursprünglich in einem dem Hebräischen verwandten (aramäischen) Dialekte gesprochen und gedacht, und somit auf diesen mehr oder weniger zurückzuführen ist.

Ueber die Benennung „hebräisch" vgl. Gesenius-Kautzsch, hebr. Gramm. § 2, 1.; Ewald, ausführl. Lehrb. § 1, c. Im A. T. findet sich die Benennung „hebräische Sprache" nicht, statt dessen „Sprache Kanaans" Jes. 19, 18; auch „jüdisch" Jes. 36, 11. 13. Erst im N. T. findet sich *ἑβραῒς διάλεκτος*, Apostelgesch. 21, 40 al. und (wie schon im Prolog des Jesus Sirach) *ἑβραϊστί*, Joh. 5, 2; 19, 13. 17 al., zum Theil im weiteren Sinne zur Bezeichnung der aramäischen Landessprache im Gegensatz zum Griechischen.

Schon vom Standpunkte des reinen Wissens aus hat die hebräische Sprache ihr eigenthümliches Interesse; doch kommt sie für den Philo-

logen nur insofern in Betracht, als sie eben ein Zweig eines größeren Sprachstammes ist, den man den semitischen[1] nennt. Der eigenthümliche Bau und Charakter dieser Sprache, die Richtung der Schrift (von der Rechten zur Linken), der Reichthum an Kehlbuchstaben, die fast durchgängige Triliteralität der Stämme, die Art der Conjugation, der Darstellung der Casusverhältnisse u. s. w. geben ihr einen eigenthümlichen Reiz[2], erhöhen aber zum Theil auch ihre Schwierigkeit. — Für den Theologen ist ihre Nothwendigkeit unbestritten, sobald es sich um das Verständniß des A. T. handelt. Aber auch für die neutestam. Exegese ist das Hebräische unentbehrlich: 1. darum, weil ganze Stücke aus dem A. T. (Citate) nur aus der Vergleichung mit dem Original richtig verstanden werden können; 2. weil auch das N. T. (nach Luther's Ausdruck) „voll hebräischer Art zu reden" ist[3]; denn wenngleich die Zahl der sonst angenommenen Hebraismen (seit Winer's gründlichen Forschungen) bedeutend verringert worden ist, so findet man doch für Wortbedeutung und Wortfügung des N. T. vielfach nur im Hebräischen Aufschluß (vgl. die Wörter *σάρξ*, *καρδία*, *σπλάγχνα*, *σπλαγχνίζεσθαι*, *σπέρμα*, die Redensarten *πρόσωπον λαμβάνειν*, *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*, *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* &c.); 3. weil wir nur dann eine richtige Vorstellung von den Reden Jesu erhalten, wenn wir den in den Evangelien vorliegenden griechischen Text in die damalige aramäische Landessprache zurückübersetzen, was bei dem gewöhnlichen Verfahren, welches bei der Exegese der Evangelien nur das griechische Etymon in's Auge faßt, nicht genug bedacht wird[4]. Wenn darnach die Kenntniß des Hebräischen dem

---

[1] Diese Benennung ist seit Schlözer und Eichhorn als die bezeichnendere gewählt worden, statt des zuerst von Hieronymus gebrauchten Ausdrucks „orientalische Sprachen". Während diese den gesammten Orient umfassen, wurzelt der semitische Sprachstamm bloß in Vorderasien und erstreckt sich, außer Palästina, auf Syrien, Phönicien (sammt dessen Colonien), Mesopotamien, Babylonien, Arabien und Aethiopien, in Gestalt des Neuarabischen auch auf Theile von Nordafrica und Indien. Die neuerdings herrschend gewordene Eintheilung unterscheidet I. das Nordsemitische, welches wieder in das Nordostsemitische (Assyrisch-Babylonische der Keilinschriften) und das Nordwestsemitische zerfällt. Zu letzterem gehört 1. das Aramäische und zwar a) das Ostaramäische oder Syrische; b) das Westaramäische (das fälschlich sog. Chaldäische), zu welchem auch das Biblisch-Aramäische und das Samaritanische gehören; 2. das Kanaanitische (Hebräisch, Phönicisch mit dem Punischen). II. Das Südsemitische, 1. das Nordarabische; 2. das Südarabische od. Himjarische und dessen Abzweigung, das Aethiopische mit seinen Töchtern.

[2] „Injucundum videtur idioma latino fastui et graecanicae effoeminationi, sed idioma est et sanctum et sacris literis necessarium maxime, cujus ignoratio multas haereses et errores invexit." Oecolampadius Hedioni (Epp. Oecol. et Zwinglii, Bas. 1536 f.) fol. 172. — (Die hebr. Sprache) „ist voll Athems der Seele, sie tönt nicht, wie die griechische, aber sie haucht, sie lebet." Herder, vom Geist der hebr. Poesie I, 28.

[3] „Darum haben sie recht gesagt: die Ebräer trinken aus der Brunnquelle; die Griechen aus den Wässerlein, die aus der Quelle fließen; die Lateinischen aber aus den Pfützen. Die ebräische Sprache ist die beste und reinste, sie bettelt nicht und hat ihre eigene Farbe. Sie ist wohl vor anderen einfältig, aber majestätisch und herrlich; schlecht und von wenig Worten, aber da viel hinter ist, also daß ihr es keine nachthun kann." Vgl. Herder's Briefe, das Studium der Theol. betr. IV. S. 144.

[4] Man denke z. B. an den müßigen Streit über das *ἐστίν* in den Einsetzungsworten!

Theologen unentbehrlich ist, so ist doch daraus nicht zu folgern, daß darum schon, wie einige der Alten meinten, ein guter Hebräer auch ein guter Theologe sei[5]. Denn der christliche Sprachgebrauch geht doch nicht im Hebräischen auf, sondern wie das Christenthum hinausgewachsen ist über das alttestam. Judenthum, so hat sich auch das Christliche seine eigene Sprache geschaffen, und in den hebräisch-artigen Formen bewegt sich ein neuer, aus dem schon verlebten Hebraismus nicht zu begreifender, rein in seiner eigenen Idee zu erfassender Geist, wozu das Hebräische nur die Unterlage bildet.

Geschichtliches. Die ältere Theologie hielt die hebräische Sprache für die Ursprache, für die heilige Sprache Gottes und der Engel, die erst mit dem babylonischen Thurmbau einer Mehrheit von Sprachen gewichen sei[6]. Nach den neueren Forschungen hat das Hebräische [als Literatursprache] erst im Davidischen Zeitalter seine Ausbildung erhalten. So sehr nun auch jetzt die Nothwendigkeit der hebräischen Sprache für den christlichen Theologen anerkannt ist, so wenig war sie es zu allen Zeiten. Die ersten Christen hielten sich großentheils an die Uebersetzungen, namentlich an die alexandrinische der LXX. Unter den Kirchenvätern zeichnete sich nur Hieronymus durch Kenntniß des Hebräischen aus. Im Mittelalter wurde dasselbe von den Christen fast ganz vernachlässigt. Dagegen hatte sich unter den Juden seit dem Aussterben der Sprache mehr oder weniger eine gelehrte Kenntniß derselben erhalten (Talmudisten, Masoreten). Besonders berühmt war die Schule von Tiberias; von palästinensischen Juden hatte auch Hieronymus gelernt, während bei den alexandrinischen die Ursprache des Volks weniger betrieben ward (Philo). Vom 8. bis 10. Jahrh. aber war auch unter den Juden das grammatische Studium fast gänzlich eingeschlafen, und erst von den Juden in Nordafrika und Spanien (während der maurischen Herrschaft) sowie später im südl. Frankreich wurde es wieder gepflegt. Im 11. u. 12. Jahrh. thaten sich unter den Rabbinen bes. Juda Chajjug, Jona ben Gannach, Sal. Jizchaki (Raschi), Aben Esra und David Kimchi hervor. Von den Juden lernten wieder die Christen. Elias Levita († 1549), von Geburt ein deutscher Jude, lehrte in Italien und zog sich durch seine Lehre von dem späteren Ursprung der hebr. Vocalzeichen die Verfolgung seiner Religionsgenossen zu; aber auch unter den Christen galt die von ihm aufgestellte Behauptung als Ketzerei. Dieß war einem unbefangenen grammatischen Studium nicht förderlich. Mit der sogen. Wiederherstellung der Wissenschaften hängt indessen die Wiedererweckung des hebr. Sprachstudiums bei den Christen, und mit diesem wieder (theilweise) die Reformation zusammen. Nachdem schon Nicolaus de Lyra (im 14. Jahrh., vielleicht Proselyt) seine Kenntniß des Hebräischen auf die Schriftauslegung angewandt hatte, gab im 16. Jahrh. Reuchlin den rechten Impuls. Er ist als der Wiederher-

[5] So sehr Luther das Hebräische empfiehlt, so schreibt er doch auch wieder (gegen Erasmus, der sich auf seine Sprachkenntniß viel zu gute that): Video, quod non ideo quispiam sit Christianus vere sapiens, quia Graecus sit et Hebraeus, quando et beatus Hieronymus quinque linguis monoglosson Augustinum non adaequarit — an Joh. Lange, bei de Wette, Briefe, Sendschreiben rc. I. Br. 29. S. 52.

[6] In neuerer Zeit ist diese Ansicht vertheidigt worden von dem Pater Heinr. Goßler: Die heil. Schrift in ihrer Ursprache. 1. Bds. 1. Hft. (Lippstadt 1850). Nach dem Vf. giebt es „außer der (kathol.) Kirche keine richtige hebr. Grammatik"! (S. 16.)

steller des hebräischen Sprachstudiums unter den Christen zu betrachten. Im Jahre 1506 erschienen seine 3 Bücher De rudimentis hebraicis, die er mit dem Horazischen Exegi monumentum aere perennius schloß. In seine Fußtapfen traten Seb. Münster († 1552), die beiden Buxtorfe (Joh. B. der Aeltere, seit 1590 Professor in Basel, † 1629, Verfasser des Thesaurus grammaticus linguae sanctae 1609, einer kleineren Grammatik 1605 und des Lexicon hebr. et chald. Bas. 1607; Joh. B. der Jüngere, † 1664, stritt mit Ludw. Cappellus in Saumür über das Alter der Vocalzeichen), Drusius († 1616), Schickhard († 1635), Glassius († 1656) u. a. — In der Mitte des 17. Jahrh. that sich entsprechend dem scholasticirenden Geiste die philosophisch-demonstrative Methode auf, welcher besonders Danz (1686 ff.) in Deutschland, Jac. Alting († 1679) in den Niederlanden angehören. Eine neue Epoche wurde herbeigeführt durch den Begründer der sogen. holländischen Schule, Albert Schultens (zu Franecker und Leyden, † 1750), welcher vor Allem das Arabische (oft allerdings zu weit gehend) zur Erklärung hebr. Wörter und Wendungen herbeizog. Um die Mitte des 18. Jahrh. betrieb Joh. David Michaelis das Studium der orientalischen Sprachen in weiterem Umfange und erweckte den Sinn dafür auch bei Anderen. Nach dem Vorgange von Hezel (1777), Vater (1797 ff.), Weckherlin (1797 ff.) schlug zuerst Gesenius († 1842) den Weg einer festen und klaren Methode ein, die noch bis auf den heutigen Tag ihre entschiedenen Freunde hat, wenngleich von Anderen, namentlich Ewald († 1875), eine mehr systematische, auf die Natur der Sprache selbst gegründete und in sich abgeschlossene Methode versucht worden ist. Die neueste Epoche der hebr. Grammatik datirt von dem Lehrbuch J. Olshausen's († 1882) welches die jetzigen Sprachformen durch Reconstruction einer weit älteren Sprachstufe zu erklären sucht. An ihn schließt sich die streng wissenschaftliche Grammatik B. Stade's (1879), jedoch mit dem Bestreben, die starre Consequenz des Systems Olshausen's (welcher die ursemitischen Formen fast durchweg im Altarabischen erhalten glaubte) durch Aufnahme des Haltbaren aus dem System Ewald's zu ermäßigen. Dagegen trachtet das groß angelegte und auf eminenter Detailforschung beruhende Werk von König (1881) vor Allem nach der Ermittelung der genuinen Tradition bei den jüdischen Originalgrammatikern, indem es zugleich an Stelle der üblichen assertorischen eine mehr discutirende Methode einschlägt.

§ 43. Die übrigen semitischen Dialekte.

Zu einer gelehrten Erforschung der hebräischen Sprache und zur Erklärung einzelner Theile des A. T. ist die genauere Kenntniß der übrigen semitischen Dialekte, welche überdieß auch dem neutestam. Exegeten und dem gelehrten Theologen überhaupt vielfach zu statten kommt, unentbehrlich; dieselbe kann jedoch nicht von jedem christlichen Theologen als solchem in ihrem ganzen Umfange gefordert werden.

Ueber die Nothwendigkeit, das Hebräische in Verbindung mit den übrigen semitischen Dialekten zu betreiben, siehe § 42. Indessen muß hier die gelehrte Philologie der Theologie in die Hände arbeiten; für

den theologischen Zweck als solchen reicht eine tüchtige Kenntniß des Hebräischen, wie es schon durch andere grammatisch und lexikalisch verarbeitet ist, vollkommen hin[1]. Einzelne wird und muß es zwar immer geben, welche durch Neigung und Talent auf der Bahn der Forschung weiter geleitet werden; aber auch hier gilt: „Eines schickt sich nicht für Alle", und gewiß ist es besser, sich erst im Hebräischen festzusetzen, als zu Vielerlei auf einmal zu treiben. Am nächsten liegt dem alttestam. Exegeten das Biblisch-Aramäische; der Wortbestand desselben pflegt in den hebr. Lexica zum A. Test. mit aufgenommen zu sein. Das Syrische ist wichtig zur Benutzung der syrischen Version (Peschitta) auch für den neutestam. Exegeten, und nicht minder kann der Kirchenhistoriker davon Gebrauch machen (s. u. kirchliche Philologie). Dasselbe gilt vom Arabischen, abgesehen von dessen philologischer Wichtigkeit für das Hebräische. Allein so ließe sich der Kreis bis ins Unendliche erweitern; denn wer wird leugnen, daß einerseits auch das Rabbinische, andererseits die orientalischen Sprachen in ihrer weiteren Ausdehnung, das Indische (Sanskrit und Prakrit), das Altpersische (die Zendsprache), das Chinesische u. s. w. auch ihre Frucht abwerfen, die dem Theologen zu gute kommt? Wir reden aber von dem, was zunächst mit Fug gefordert werden kann, und das bleibt ein- für allemal das Hebräische[2]. Dazu aber gesellt sich nun noch das neutestam. Sprachidiom.

§ 44. Hellenistisch-griechische Sprache. Neutestamentliches Sprachidiom.

Literatur im literar. Anhang, B, b.

Für das Studium des N. Test. bedarf es außer der Kenntniß des Hebräischen (s. o. § 42), sowie der klassisch-griechischen Sprache, aus welcher der macedonisch-hellenische Vulgärdialekt der letzten Jahrhunderte vor Chr. hervorgegangen ist, noch der Bekanntschaft mit einigen anderweitigen Sprachelementen, welche das Eigenthümliche eben des neutestam. Sprachidioms ausmachen.

Das N. T. ist griechisch geschrieben; aber daß die Sprache der neutestam. Schriftsteller weder in grammatischer noch in lexikalischer

---

[1] Der christliche Theologe ist nun einmal darauf angewiesen, das Christenthum zum Mittelpunkt seiner Studien zu machen. Dieses hat zwar seine historischen Wurzeln im Morgenlande (obgleich wir es kaum eine rein orientalische Erscheinung nennen werden); allein seine rechte Heimath und die Lebensentwickelung in dieser hat es doch im Abendlande gefunden. Diese reiche Entwickelung, die einen großen Umfang von Studien fordert, darf doch wahrlich über einem genaueren Studium der Ursprünge des Ursprunges nicht vernachlässigt werden, wenn wir nicht in den Elementen des Judenthums stecken bleiben wollen. Dieß nur gegen die Zumuthung, als sollten alle Theologen Orientalisten werden — die Orientalisten selbst in allen Ehren gehalten!

[2] Vgl. Schleiermacher, kurze Darst. § 131.

Hinsicht die rein griechische sei, ist jetzt allgemein zugestanden[1]. Damit ist aber nur etwas Negatives ausgesagt und mit dem bloßen Aufstechen hebräischer Brocken ist noch nicht geholfen. Manches mußte bei der einmal erwachten Einsicht in den hebräisch-artigen Sprachcharakter des N. T. als Hebraismus gelten, was am Ende in jeder Sprache als bildliche Rede vorkommt, wie „verzehrendes Feuer", „Sohn des Todes" u. dgl. Die Hauptsache ist, daß man sich den Uebergang aus der hebräischen in die griechische (aus der orientalischen in die occidentalische) Sprach- und Denkweise klar mache, und hier werden wir auf das alexandrinische Zeitalter gewiesen, das als die Brücke zwischen dem Morgen- und Abendlande zu betrachten ist. Der gemeine griechische Dialekt der späteren Zeit (ἡ κοινὴ διάλεκτος) bildet die Grundlage der neutestam. Gräcität, nur daß sie noch durch das Jüdisch-Hellenistische eine bestimmtere Färbung erhalten hat; daher neben dem Studium der Schriftsteller des gemeinen Dialekts (Polybius, Plutarchus, Artemidorus) hauptsächlich die alexandrinische Uebersetzung des A. T. (LXX), die Apokryphen, Philo und Josephus in dieser Hinsicht förderlich sind. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß das N. T., wie es eine neue geistige Welt aufschloß, sich auch eine eigenthümliche christliche Sprache schaffen mußte, und daß manche Wendungen (z. B. εἰρήνη ὑμῖν u. a.) im Munde des Christen einen volleren und tieferen Sinn erhielten, als in dem herkömmlichen Sprachgebrauch. Somit sind eigentlich dreierlei Elemente in der Sprache des N. T. zu unterscheiden: das Griechische, das Jüdische und das eigenthümlich Christliche (vergl. auch de Wette's Einleitung §1ff., und Schleiermacher's Hermeneutik S. 27)[2]. Wie auch griechische Wörter und Redensarten im N. T. eine andere Bedeutung gewannen als in der klassischen Gräcität, zeigt u. a. das Wort ταπεινοφροσύνη, das der alte Hellene von einer niederträchtigen Gesinnung würde verstanden haben (s. ταπεινοφρονεῖν in Arrian's Epiktet); auch würde ein Solcher die Bitte des Unser Vater (Matth. 6, 12) ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν als Bitte um Erlaß einer Geldschuld gefaßt haben. Zudem ist die Sprache der neutestam. Schriftsteller selbst wieder verschieden, indem die einen mehr hebraisiren als die anderen (am wenigsten Lucas und der Hebräerbrief), die einen sich das Periodische der griech. Sprache (Paulus) mehr angeeignet haben als die anderen (Petrus und Jacobus), und auch auf dem specifisch-christlichen Gebiete beherrscht ein Jeder von ihnen einen gewissen Kreis von Wörtern, die ihm und seiner Denkweise

---

[1] So einfach diese Sache ist, so hat doch die falsche Auffassung des Inspirationsbegriffs zu vielem Streit geführt, worüber zu vergl. Morus, Acroas. herm. T. I. Winer, Grammatik § 1. „Die Voraussetzung einer früheren Zeit, daß, weil die Schrift vom heiligen Geist ausgegangen sei, keine Unvollkommenheit in der neutestamentlichen Sprache angenommen werden dürfe, hat, wie sie selbst falsch ist, auch zu solchen falschen Maximen geführt, die leider oft noch jetzt vorkommen und Einfluß haben." Schleiermacher, Hermen. S. 131. Vgl. das Folgende, wo dieser Einfluß an Beispielen nachgewiesen wird. Einen Beitrag dazu giebt die (1863) von Geffcken herausgegebene Schrift von Joachim Jungius, über die Originalsprache des N. T., vom Jahre 1637.

[2] „Das hellenistische Idiom war in der jüdischen Periode und Sphäre ein knechtisch übersetzendes gewesen, in der christlichen wurde es ein freies sprachbildendes, ohne darum seine Wiege zu verleugnen." E. Reuß in seinem Art. in Herzogs R. E.². V, 738 ff., welcher zum ganzen Abschnitt zu vergleichen ist.

eigenthümlich sind (bei Johannes *λόγος*, *ζωή*, *φῶς*, bei Paulus *πίστις*, *δικαιοσύνη*, *χάρις*, bei Jacobus *πίστις* in einem anderen Verstand als bei Paulus u. s. w.). Aber nicht allein das Lexikalische, auch das Grammatische (sowohl Formenlehre als Syntax) weicht vielfach von der rein griechischen Sprachlehre ab, z. B. Luc. 24, 15 *ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν*, wo im Griechischen der Genitivus absolutus stehen würde, oder *προσέθετο πέμψαι* יֹסֶף לִשְׁלֹחַ Luc. 20, 11 für *πάλιν ἔπεμψεν* u. a. m. Dahin gehört auch die Anwendung der Präpositionen *ἐν*, *ἐκ*, *κατὰ* (z. B. *οἱ ἐκ πίστεως*, für *οἱ πιστεύοντες* u. s. w.).

Geschichtliches. Der erste, der die grammat. Eigenthümlichkeiten der neutestam. Diction zusammenstellte, war der jenaische Philologe Sal. Glassius († 1656) in seiner Philologia sacra. Ihm folgte mit noch genauerer Berücksichtigung des dem N. T. Eigenthümlichen Caspar Wyß, Professor der griech. Sprache in Zürich († 1659), in seiner Dialectologia sacra (Zür. 1650). — Georg Pasor (Prof. der griech. Sprache zu Franecker, † 1637) gab ein kleines Lexikon über das N. T. heraus und hinterließ eine Grammatik, die sein Sohn, Matthias Pasor, Prof. zu Gröningen, 1655 herausgab. Längere Zeit blieb man bei Pasor stehen und beschränkte sich auf einzelne Observationen. Einen mißlungenen Versuch machte Ph. Haab (hebr.-griech. Grammatik für das N. T. Tüb. 1815), bis endlich Winer die neutestam. Grammatik auf wissenschaftliche Principien zurückführte und sie zu dem Rang einer theologisch-philologischen Disciplin erhob. Daran haben sich in neuerer Zeit dankenswerthe Forschungen auch im Einzelnen angeschlossen.

Realkenntnisse des Auslegers. Biblische Archäologie.

§ 45. Die einzelnen Theile derselben[1].

Wie die Grammatik ein unerläßliches Erforderniß für die Worterklärung, so ist die Kenntniß der historischen, physikalischen, geographisch-statistischen, politisch-ökonomischen Verhältnisse, unter welchen eine Schrift geschrieben ist, das unumgängliche Mittel zu einer wo möglich erschöpfenden Sacherklärung. Deshalb gehört auch in den Kreis des Bibelstudiums die gelehrte Kenntniß der Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Verhältnisse zu anderen Staaten, seiner Verfassung, seiner politisch-ökonomischen und kirchlichen Einrichtungen u. s. w.; ferner Kenntniß des Landes Kanaan, sowie des Morgenlandes und aller übrigen Länder des biblischen Gesichtskreises überhaupt: endlich Kenntniß der Naturerzeugnisse dieser Gegenden und des darauf bezüglichen Kunstfleißes und der äußeren Lebensweise. Alles dieses faßt man zusammen unter dem unbestimmten Namen

---

[1] Vgl. zum ganzen Abschnitt Schleiermacher, kurze Darstellung § 140 ff. Rüetschi in Herzogs R. E.[2] I, 606 ff.

der biblischen Archäologie, welche einerseits zwar eine Hülfswissenschaft für die Exegese, andererseits aber auch ein Resultat derselben ist.

Man könnte sagen, die Sprachlehre sei selbst ein Theil der Archäologie; denn wie ein Volk gesprochen und geschrieben, ist jedenfalls eine archäologische (paläologische) Frage. Umgekehrt auch muß man die Archäologie mit in das Sprachgebiet hereinziehen, indem das Wörterbuch eine Menge Ausdrücke (nomina propria, termini technici z. B. אֹהֶל, זֶבַח, כֹּהֵן, מִנְחָה u. s. w.) archäologisch und geographisch zu erklären hat. Uebrigens ist, streng genommen, der Name Archäologie schon an sich zu eng, weil das, was die physische Geographie und die Naturkunde (physica sacra) betrifft und was alles auch mit hierher gehört, nicht mehr unter den Gesichtspunkt des Archäologischen (Antiquarischen) fällt. Ebenso ist Vieles von den Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes so unverändert geblieben, daß nicht selten noch aus heutigen Reisebeschreibungen ein Licht auf biblische Zustände und Vorkommnisse fällt, welches wir dann nicht sowohl der geschichtlich-archäologischen, als vielmehr der statistisch-ethnographischen Kenntniß verdanken[2]. Biblische Archäologie begreift aber auch mehr, als die jüdischen und hebräischen Alterthümer in sich. Selbst auf den Orient allein darf sie sich nicht beschränken, namentlich nicht in Beziehung auf das N. T., sondern „der geschichtliche Apparat zur Erklärung des N. T. umfaßt die Kenntniß des . . . geistigen und bürgerlichen Zustandes in denen Gegenden, in welchen und für welche die neutestamentischen Schriften verfaßt wurden"[3]. Genauere Kenntniß der römischen Welt (von Augustus bis Domitian) gehört ebenso hierher, wie die des Zustandes des jüdischen Volkes um diese Zeit, wofür sich Josephus als eine Hauptquelle darbietet. Zur genaueren Erforschung der Geschichte eines Zeitalters gehört aber auch das Eindringen in den Ideenkreis, der es beherrschte, wobei allerdings oft nur schwer auszumachen ist, ob das, was als Zeitvorstellung z. B. aus den Rabbinen erwiesen werden will, wirklich schon der Zeit Jesu oder nicht vielmehr einer späteren angehöre. So gehen, wie Schleiermacher[4] andeutet, die archäologischen Untersuchungen auch wieder in das Gebiet der Apologetik zurück, indem die Gegner des Christenthums sich immer wieder die Aufgabe stellen, es ganz aus dem, was schon gegeben war, und zwar nicht immer als Fortschritt und Verbesserung zu erklären.

Da nun aber immer die Bibel selbst, bes. das A. T., die Hauptquelle für die biblische Archäologie bleibt, so entsteht in der For-

---

[2] Vgl. de Wette's bibl. Archäologie § 1 und 2, wo auch auf die ehemalige noch weitere Bedeutung des Wortes ἀρχαιολογία bei Josephus und Dionys. Halicarn. hingewiesen wird. Die Definition von Gesenius, nach welcher die bibl. Archäologie die Wissenschaft ist, welche uns „mit dem Natur- und Gesellschaftszustande derjenigen Völker bekannt macht, unter welchen die biblischen Schriften entstanden sind und auf welche sie Bezug nehmen" (Hall. Encykl. X, 74), kann man sich noch immer vom empirischen Standpunkt aus gefallen lassen.

[3] Schleiermacher § 141.

[4] ib. § 143. Anm.

derung an die Wissenschaft eine Art von Cirkel, indem zum vollständigen Verständnisse der Bibel archäologische Kenntnisse nöthig sind, diese selbst aber wieder eine Bereicherung aus dem tieferen Bibelstudium erhalten. Und so wird die Bibel einmal Zweck, das andere Mal wieder Mittel der archäologischen Forschung; die letztere ist bald Vorbereitung auf die Exegese, bald Ergebniß derselben. Je nachdem nun der eine oder der andere Gesichtspunkt vorwaltet, kann sie auch in der That bald mehr als Hülfswissenschaft zur exegetischen, bald mehr als Ergebniß exegetischer Studien zur historischen Theologie gerechnet werden. So haben wir die biblische Geschichte A. u. N. T.s wie auch die biblische Theologie der letzteren eingefügt, eben weil sie vermöge ihrer selbständigen Bedeutung für die Theologie weniger als Voraussetzungen der Exegese denn als Resultate derselben in Betracht zu ziehen sind.

Zerlegen wir nun den archäologischen Stoff noch etwas genauer, so erhalten wir

1. biblische Geographie. (Ueber deren „Bedeutung für die bibl. Exegese" s. die Schrift von Furrer, Zür. 1871.) Ihren Kern bildet die Geographie von Palästina[5]. Aber diese ist keineswegs ihr einziger Gegenstand; sondern, wie sie historisch beginnt mit dem Quelllande des Euphrat und Tigris (dem asiatischen Hochlande in der Gegend des Ararat), so breitet sie sich im A. T. weit über Aegypten, Arabien, Mesopotamien, Assyrien, Babylonien, Persien aus[6]. Die neutestam. Geographie rückt weiter nach dem Westen vor: Kleinasien, Macedonien, Griechenland, Italien (Rom) bilden außer Judäa, Galiläa und Samaria ihren Schauplatz. Einen speciellen Theil der Geographie bildet die Topographie, d. i. die Bestimmung der Lage, sowie die Beschreibung merkwürdiger Orte (namentlich Jerusalems und des Tempels). Besonders hierzu ist das Lesen von älteren und neueren Reisen förderlich. Ferner

2. biblische Naturkunde (physica sacra). Dieselbe hängt auf's Genaueste mit der Geographie zusammen. Es ist um so nöthiger, sich eine lebendige Anschauung von der natürlichen (geologischen, terrestrischen, klimatischen) Beschaffenheit des Landes Kanaan zu verschaffen, als die religiöse Anschauungsweise des Hebräers auf's Innigste mit derselben zusammenhängt und die größten Offenbarungsmomente sich an eine durch die Natur des Orients bedingte Scenerie anknüpfen. — Insoweit als der Mensch mit der Natur zusammenhängt, also nach seiner ganzen physischen Beschaffenheit ist er Gegenstand der Naturkunde. Dahin

---

[5] So hieß eigentlich zunächst das Land der Philister, der südwestliche Theil von Kanaan (Herod. VII, 89. vgl. II, 104. III, 5.); erst später das ganze Land zwischen dem Jordan, dem Mittelmeer und dem Libanon. Die ältere Benennung ist Kanaan (כְּנַעַן) nach dem vierten Sohne Chams, Gen. 10, 6. Es heißt auch das Land Jahve's, Land der Verheißung (gelobtes Land); noch später wird „Judäa" als Bezeichnung des ganzen Landes gebraucht. Die Bezeichnung „Land der Hebräer" (אֶרֶץ הָעִבְרִים) kommt in der Bibel nur Gen. 40, 5 vor. Erst seit Josephus wird *ἡ Ἑβραίων χώρα* gebräuchlicher. Ueber das Weitere vgl. J. G. Müller, die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten und Japhetiten. Gotha 1872.

[6] Streng genommen wäre die äußerste Westgrenze der alttestamentl. Geographie das alte Tarschisch (Tartessus); doch wird dieses nur als vereinzelter Punkt erwähnt.

gehört auch das ganze Kapitel von den menschlichen Krankheiten und deren eigenthümlichen Erscheinungen im Orient (der Aussatz).

3. Das physisch Anthropologische aber geht in dem Maß, als der Mensch sich über die Natur erhebt und ein geselliges Wesen wird, in das Ethnographische über. So hat die biblische Ethnographie mit den Abstammungs- und Verwandtschaftsverhältnissen der biblischen Völker und ihrem Stammescharakter sich zu beschäftigen. Sie breitet sich aber dann aus:

4. zu einer Beschreibung der Sitten und Gebräuche, zunächst des Morgenlandes, dann der alten Welt überhaupt: sogen. Privatalterthümer. Hier kommt in Betracht: a. das Verhältniß des Menschen zur Natur (Ackerbau, Viehzucht, Jagd, Fischfang) und die Verarbeitung der natürlichen Stoffe zum Behufe menschlicher Bedürfnisse (Wohnung, Kleidung, Schmuck, Nahrungsweise, Geräthschaften, Handwerke, Schifffahrt u. s. w.); b. das Verhältniß der Menschen unter einander (Formen der Geselligkeit, Ehe, häusliches Leben, Handel und Wandel; Reisen, Gastfreundschaft, Verhältniß zu Fremden, Krieg, Sklaverei[7]). Da indessen diese socialen Verhältnisse bei den Hebräern zugleich durch das theokratische Gesetz geordnet waren, so führt uns dieß in die

5. biblische (mosaische) Rechtslehre und Politik, womit die Rechtsinstitute und Verfassungen der übrigen Völker des biblischen Gesichtskreises (für das N. T. also auch das römische Recht) zu vergleichen sind. Da hinwiederum in dem theokratischen Staate Verfassung und Recht auf's Innigste mit dem Cultus zusammenhangen, und überhaupt das Religiöse auch hier der Mittelpunkt bleibt, auf den sich das theologische Studium auch von dieser Seite zu beziehen hat, so heben sich aus der biblischen Archäologie vorzüglich heraus

6. die Heiligthümer (sacra) der Hebräer, im Vergleich mit den übrigen Religionen des Alterthums, soweit ihrer in der Bibel gedacht wird. Viele haben sogar den Begriff der biblischen Archäologie auf diesen Zweig der Sacra beschränken wollen. Derselbe pflegt zerlegt zu werden in die Lehre a. von den gottesdienstlichen Orten (Stiftshütte, Tempel, später Synagoge), b. von den gottesdienstlichen Zeiten (Sabbath, Neumonde, Feste der Hebräer), c. von den gottesdienstlichen (und theokratischen) Personen (Richter, Propheten, Priester, Leviten, Schriftgelehrte), und endlich d. von den gottesdienstlichen Handlungen (Beschneidung, Opfer, Weihungen, Reinigungen, Ceremonien). — Die Religionen der nicht-israelitischen Völker, die Natur- und polytheistischen Culte (ägyptischer Thierdienst, Baals-, Astarte-, Molochsdienst, Zauberei und Wahrsagerei) dürfen um so weniger unberücksichtigt bleiben, als das israelitische Volk selbst beständig von ihnen berührt wurde. Für das N. T. hat auch die griechisch-römische Mythologie Bedeutung. Da aber endlich der Cultus auch mit der Kunst (bei den Hebräern besonders mit der Dichtkunst und Musik) verknüpft ist, und da der Religion eine Theologie sich angebildet hat, so wird auch

---

[7] Auch hierzu dienen besonders Reisen. „Der beste Commentar ist, wenn Sie in Reisebeschreibungen des Orients das Leben der Sceniten, ihre Sitten und Gebräuche lesen, und von ihnen in diese so älteren Zeiten der Unschuld und Stärke hinauf schließen." Herder, 3. Brief. S. 42.

7. Wissenschaft und Kunst der Hebräer und der mit ihnen in Berührung kommenden Völker zu betrachten sein. So ist namentlich zur Erklärung der poetischen Stücke der Bibel Einsicht in das Wesen der hebräischen Dicht- und Tonkunst nothwendig. — Die Ausbildung der späteren jüdischen Theologie (Pharisäismus und Sadducäismus) und der alexandrinischen Religionsphilosophie (Philo[8]) wird besser anderen Disciplinen (der neutestamentlichen Zeitgeschichte) zugetheilt werden, hat aber auch hier ihren Ort[9].

Die wahre Virtuosität des biblischen Archäologen wird nun eben darin bestehen, alle diese Fäden zu einem höheren, von einem geistigen Lebensprincip durchdrungenen Ganzen zu verbinden, das Biblische sowohl in seiner zeitlichen Entfaltung als in seiner räumlichen Ausbreitung, im Gegensatz gegen das nebenherlaufende Ethnische darzustellen, und so ein belebtes Bild, in welchem Licht und Schatten gehörig vertheilt sind, der Seele des Lesers (oder Hörers) vorzuführen[10].

Geschichtliches. Die Geschichte der Archäologie hat ihre Wurzeln in ihr selbst. Wir stoßen hier auf einen Cirkel. Die Bibel ist die älteste Quelle für die hebräische und damit verwandte morgenländische Archäologie — und doch setzt die Erklärung der Bibel auch wieder archäologische Kenntnisse voraus. Wir lernen so die Bibel durch die Bibel kennen. — Außer der Bibel ist zu nennen Flavius Josephus, eines jüd. Priesters Sohn (geb. 37 n. Chr.) und Pharisäer, Augenzeuge und Mitstreiter im jüdischen Kriege (66 ff. n. Chr.). In 20 Büchern hat er (bis zu Ende der Regierung Nero's) die Geschichte seines Volkes beschrieben: Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία, antiquitates judaicae); außerdem den jüd. Krieg in 7 Büchern, eine Selbstbiographie und 2 Bb. gegen Apion (eine Apologie des jüd. Volkes enthaltend)[11]; vergl. Schürer, „Josephus" in Herzog's R.-E., 2. Aufl. Bd. VII; Böttger, topographisch-histor. Lexikon zu den Schriften

---

[8] Ausgaben von Philo's Werken in der Lit. zur neutestamentlichen Zeitgesch.

[9] Hierfür als reiche, aber trübe Quelle der Talmud (v. למד, s. v. a. Lehre), eine Sammlung jüdischer Traditionen, die wieder aus zwei Theilen, der Mischna und den Gemaren (gemâra, Abschluß, Ausbau), besteht, und zwar der palästinensische oder jerusal. Talmud aus der Verbindung der Mischna mit den paläst. Gemaren (um 350 zu Tiberias redigirt), der vierfach größere babylon. Talmud, der um 550 zu Sura am Euphrat abgeschlossen wurde, aus der Mischna und den babyl. Gemaren. Ueber den Talmud vgl. die Literatur im literar. Anh., C. (am Schluß).

[10] „Immer noch", sagt George in „die älteren jüd. Feste" (Berl. 1835) S. XII—XIV, „waltet die Tendenz ob, die Archäologie als eine Scheuer zu betrachten, in welche man die einzelnen Körner zusammenträgt, ohne sie als ein wissenschaftliches Ganzes aufzufassen, in welchem jeder einzelne Gegenstand seine bestimmte und nothwendige Stellung hat. . . . Die Archäologie ist es, welche uns erst das wahre Leben eines Volkes zur Anschauung bringt, indem sie uns den Zustand desselben, wie er in allen verschiedenen Zeiten und Beziehungen war, vor Augen stellt. Ihr Zweck ist es, alle Richtungen des Volkslebens in ihrem nothwendigen Zusammenhange aufzustellen, und dadurch eine aus der anderen und jede aus der Idee selbst zu erklären. Sie ist gleichsam das Innere zu den Erscheinungen, die aus ihr, wie aus ihrer Wurzel entspringen. So ist sie die Ergänzung der Geschichte, zu welcher sie sich wie die Seele zu ihrem Körper verhält, indem sie den jedesmaligen Zustand des Volkes angiebt, aus welchem die äußere Erscheinung, die uns die Geschichte vorführt, abgeleitet werden kann."

[11] Die Ausgaben der Werke des Josephus s. im liter. Anh. zu Theil II, 2, neutest. Zeitgeschichte (unter A, Anhang).

des Fl. Jos., Lpz. 1879; eine deutsche Uebers. der „jüd. Alterthümer" lieferte F. Kaulen, Köln 1853; 2. Aufl. 1883. — Neben Josephus geben Herodot, Strabo (II, 16), Ptolemäus, Dio Cassius, Plinius (hist. nat. V. 13—19), Diodorus Siculus u. A. Beiträge zur Kenntniß des Landes. — Den Grund zu einer biblischen Geographie legte der christliche Kirchengeschichtsschreiber Eusebius (im 4. Jahrh.) durch sein Werk *περὶ τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*. Das Werk, welches zugleich die Anfänge hebräischer Lexikographie enthält, war zuerst nur in der Uebersetzung des Hieronymus: Onomasticon urbium et locorum Scripturae S. bekannt, bis es der Jesuit Bonfrère (Par. 1631. 59) herausgab (spätere Ausgg. von Clericus 1707, Larsow und Parthey, Berl. 1862, überholt durch de Lagarde, Gött. 1870. 2. Aufl. Gött. 1887). Ihm reiht sich Epiphanius an mit einer im Jahr 392 geschriebenen Schrift „über Maße u. Gewichte" (aus syrischer Uebers. mitgetheilt von P. de Lagarde, Symmicta II. Gött. 1880). Nicht ohne historische Bedeutung, wenn auch mit manchem Fabelhaften vermischt, sind die Itinerarien christlicher Pilger vom 4. Jahrh. an (das älteste das Itinerarium Burdigalense von 333; vergl. auch Röhricht u. Meißner, deutsche Pilgerreisen, Berl. 1880, sowie die von der Société de l'Orient latin, Genève 1882, publicirten Itinéraires à Jérus. etc. vom 11—13. Jahrh.) und namentlich die Berichte der Kreuzfahrer, eines Wilhelm von Tyrus, Jacob von Vitrei u. s. w. (zusammengedruckt in Bongars' gesta Dei per Francos). Die Reise des spanischen Juden Benjamin von Tudela (1160 bis 73) ist in neuerer Zeit wieder zu Ehren gezogen worden (hebr. zuerst Constant. 1543; englisch herausg. von A. Asher, Lond. u. Berl. 1841 fg. 2 Bde.; franz. von Carmoly, Brüssel 1852). Schon mehr kritischen Charakter haben die Werke aus dem 16. Jahrh. Unter Anderen verfaßte der katholische Priester Chr. Adrichomius († 1585) eine Beschreibung von Jerusalem zur Zeit Christi (Köln 1584 u. ö.) und ein Theatrum terrae sanctae mit Landkarten (Col. 1590); der reformirte Theologe Sam. Bochart († 1667) stellte in seiner Geographia sacra seu Phaleg et Canaan (2 Thle 1646, u. ö.) eine bibl. Geographie, in seinem Hierozoicon (Lond. 1663 u. ö.; beste Ausg. von Rosenmüller, Lpz. 1793, 3 Bde.) bedeutende Anfänge zu einer bibl. Naturgeschichte an's Licht. Ihm folgten H. Reland († 1718): Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Traj. 1708 u. ö.), Palaestina ex monumentis veteribus illustrata (Traj. 1714; Nürnberg 1716; die eigentliche Grundlage der wissenschaftl. Geographie von Palästina); J. Dav. Michaelis († 1791): Spicilegium geographiae Hebr. exterae (Gött. 1769 f.); Mosaisches Recht (Frankf. 1770—1775. 6 Bde.) u. A. Reichen Gewinn brachten und bringen die zahlreichen, in wissenschaftlichem Interesse seit bereits länger als einem Jahrh. bis in die Jetztzeit herein unternommenen Reisen. Diese Reisen, unter welchen die von U. F. Seetzen, J. L. Burckhardt und E. Robinson von grundlegender Bedeutung waren[12], ergaben zunächst das wichtigste Material für die Kartographie des heutigen Palästina, die Beschreibung seines Landschaftscharakters und die Kenntniß von Leben und Sitten seiner heutigen Bewohner. Aber die Zusammenstellung der heutigen Ortsverhältnisse mit den biblischen Notizen, die sprachliche Vergleichung heutiger Ortsnamen mit Namen der alten Zeit, die Sammlung der freilich oft höchst unsicheren mündlichen Traditionen über die Lage der Oertlichkeiten des A. u. N. T.'s, endlich die Auf-

---

[12] Vgl. Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Jena 1792—1803, 7 Bde. Neue Sammlung von Rinck. Königsb. 1801.

findung vereinzelter Ueberreste aus der alten Zeit lieferte zugleich die Vorarbeiten für die Landesbeschreibung des alten Palästina. Die Neuzeit vervollständigte diese Forschungen durch genaue geographische Vermessungen. Doch ist die Wissenschaft von dem Ideal, vollständige Karten zur alttestamentlichen Geschichte zu gewinnen, noch immer weit entfernt. „Die Sicherheit", sagt ein genauer Kenner dieses Gebiets, A. Socin, „mit der fast durchgängig die alttestamentlichen Karten mit Namen bedeckt werden, wirkt auf uns immer erschreckend." Noch am meisten Erfolg hatten die Bemühungen um die Topographie des alten Jerusalem; nur umfangreiche Nachgrabungen konnten und können bei den stark veränderten Terrainverhältnissen zu sicheren Resultaten führen. — Leider hat sich auf palästinensischem Boden nur eine sehr bescheidene Ausbeute an Inschriftdenkmalen ergeben. Zu erwähnen ist nur der im J. 1869 entdeckte Stein mit der Inschrift des moabitischen Königs Mesa (Anf. des 9. Jahrh. v. Chr.) und die 1880 im Siloahtunnel bei Jerusalem entdeckte Inschrift (c. 700 v. Chr.). — Viel reicheren Ertrag in letzterer Beziehung ergaben die ägyptologischen und assyriologischen Forschungen eines Bonomi, Botta, Bunsen, Brugsch, Fergusson, Grotefend, Layard, Lepsius, E. Naville, Rawlinson, Reinisch, Seyffarth, Unger, Vaux, W. Wright, auch die phönicischen Studien von Movers, Renan (1864) u. a. Dieselben kommen in erster Linie für die Geschichte Israels, namentlich auch für die Chronologie, in Betracht; aber sie haben auch zur Bereicherung sämmtlicher Disciplinen der Archäologie gedient: wie die Geographie der um Palästina gelagerten biblischen Länder, die biblische Ethnographie und Naturkunde dadurch bereichert wurden, so haben auch die Privat-, Rechts- und Staats-, ebenso die Kunst- und Literatur-Alterthümer, selbst die Sacralalterthümer Israels dadurch, daß sie in den größeren Zusammenhang des Lebens der altorientalischen Völker eingerückt wurden, manche überraschende Beleuchtung erhalten. Zu vermeiden ist aber dabei die Gefahr, die (namentl. religiöse) Besonderheit der israelitischen Einrichtungen und Zustände zu verwischen. — Auch die Kenntniß der heutigen Zustände in den Ländern um Palästina, z. B. bei den arabischen Stämmen, ist für die biblische Archäologie von Werth; in dieser Beziehung sind auch die zahlreichen Berichte der im Morgenlande stationirten Missionäre vielfach förderlich.

Literatur hierzu im literar. Anhang, C, bes. 2.

Biblische Isagogik und Kritik.

§ 46. Aufgabe der biblischen Isagogik.

Da die Bibel eine allmählich entstandene Sammlung von Schriften aus verschiedenen Zeitaltern ist, von verschiedenen Verfassern, unter verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen geschrieben, so ist zu einer richtigen Würdigung derselben erforderlich, sowohl die Entstehung und die Schicksale der ganzen Sammlung, als die der einzelnen Theile näher kennen zu lernen. Dieß ist die Aufgabe einer Geschichte des Kanons oder der biblischen Einleitungswissen-

schaft (Isagogik im engeren Sinne), welche wieder theils in die Einleitung in's Alte und in's Neue Testament, theils in eine allgemeine und specielle zerfällt. Die allgemeine Einleitung handelt von der Entstehung und den Schicksalen (dem Zustandekommen) des Kanon, von der Geschichte der Handschriften, Ausgaben, Uebersetzungen, Bearbeitungen der h. Schrift rc. Die specielle hat es dagegen (in Verbindung mit der Kritik) mit der Authentie und Integrität der einzelnen Schriften, mit den Personen ihrer Verfasser, mit Zweck, Plan, Form und Stil ihrer Werke, sowie endlich mit Zeit, Ort und Umständen der Abfassung zu thun.

Der Begriff der Einleitung ist ein schwankender, und noch jetzt sind die Ansichten über die Bedeutung und den Umfang der biblischen Einleitungswissenschaft getheilt. Während de Wette läugnet, daß die Einleitung eine eigentliche Wissenschaft sei, und sie als ein bloßes Aggregat gewisser Vorkenntnisse faßt, das „eines wahren wissenschaftlichen Princips und eines nothwendigen Zusammenhanges entbehrt“ [1], haben neuere Gelehrte (Schulz, Credner, Reuß, Hupfeld) auf die nothwendige Sichtung des in der Einleitung zu behandelnden Materials und auf das Bedürfniß einer principiellen Behandlung aufmerksam gemacht. Es muß jedem einleuchten, daß das Wort [2] „Einleitung“ schon

---

[1] de Wette, Einl. § 1. So sagt auch Schleiermacher (Hermen. und Kritik S. 379), die sog. Einleitung in's N. T. sei „eine Wissenschaft, die gar keine Grenzen hat, in die man werfen kann, was man will. Da ist auch von einem Zurückgehen auf Principien gar nicht die Rede.... Es fragt sich aber: giebt es keine solchen Principien?“ Vgl. S. 36: „Die Einleitung in's N. T. ist kein eigentlicher organischer Bestandtheil der theol. Wissenschaft, aber praktisch ist sie zweckmäßig, theils für den Anfänger, theils für den Meister, weil es nun leichter ist, alle hierher gehörigen Untersuchungen auf einen Punkt zusammenzubringen.“ — Auch ein Bearbeiter der bibl. Einleitung aus der kathol. Kirche, Scholz, spricht von ihr nur als von einer Zusammenfassung des Mannigfaltigen, auf dessen „bequeme Vertheilung“ es ankomme. Ihm zerfällt die Einleitung in Kritik, Hermeneutik und Archäologie (s. S. 1 u. 2). Vgl. Delitzsch in dem Aufsatz über Kritik und Methode der sog. bibl. u. insbes. A. T.lichen Einleitung. (Erlanger Zeitschr. f. Prot. u. Kirche XXVIII [1854], S. 133 ff.): „Jede Wissenschaft ist ein Organismus: organisch aber nennt man nur dasjenige, was nicht bloß Mittel für einen außerhalb seiner selbst liegenden Zweck ist, sondern ein Ganzes darstellt, welches sich selbst Zweck ist, in welchem alles Einzelne mit seiner Besonderheit in der Idee des Ganzen aufgeht, Alles nur Werkzeug (Organ) ist, welches den Fortgang des Ganzen in seiner Identität mit sich selbst vermittelt. Der sog. Einleitung fehlt dieser organische Charakter; sie ist zwar nicht begriff- und zwecklos, aber es fehlt ihr, um Wissenschaft zu sein, der immanente, sich aus sich selbst entfaltende Begriff, die innere theologische Selbstbeziehung.“

[2] Der Name findet sich zuerst bei Adrianus, einem Schriftsteller wahrscheinlich des 5. Jahrh., in der kleinen hermeneut. Schrift: εἰςαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς; ihn befaßt dann Cassiodor (im 6. Jahrh.) in seiner Instit. divin. literarum mit anderen unter dem Namen: Introductores scripturae divinae. Der deutsche Name „Einleitung“ wurde auf neutestam. Gebiete zuerst von J. D. Michaelis, auf alttestam. von J. G. Eichhorn gebraucht; s. Hahn in Herzog's R.-E. III, 727 f.; 2. Aufl. IV, 145.

an sich etwas Unbestimmtes an sich trägt, und im Grunde kann alles das, was wir bisher encyklopädisch über die Bibel und über die zu ihrer Erklärung nöthigen Hülfsmittel gesagt haben und noch zu sagen haben, als Einleitung in die Bibel gefaßt werden. Wirklich wurde auch schon hebräische und neutestam. Sprache, Archäologie, Hermeneutik u. s. w. in der Einleitung untergebracht. Es haben daher Einige vorgezogen, den unbestimmten Namen aufzugeben, und haben dafür den Namen Kanonik vorgeschlagen, doch läßt auch dieser Begriff sich in sehr verschiedener Weise bestimmen[3]. — Andere (wie E. Reuß) haben den Namen vertauscht mit dem einer Geschichte der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Allein wenn damit der vage Begriff „Einleitung" allerdings heilsam beschränkt wird, so wird anderseits die bisherige Einleitungswissenschaft selbst auf ein anderes Gebiet ausgedehnt, das jedenfalls über das Einleitende hinausgeht, indem auch die späteren Schicksale der Bibel (Verbreitung der heiligen Schriften, Geschichte ihres Gebrauchs und ihrer Auslegung) mit hereingezogen werden (so bei Reuß wenigstens in der Geschichte der h. Schriften des N. T.'s). Daß eine solche allseitige historische Bibelkunde von hohem Interesse sei, kann nicht bestritten werden; aber vom methodologischen Standpunkte aus müssen wir doch fordern, daß Beides auseinander gehalten werde: das, was in die Geschichte der Entstehung und Sammlung der Bibel gehört, und das, was mit der schon gesammelten Bibel weiterhin vorgegangen. Ersteres allein, obschon seiner Natur nach historisch, leitet in die Bibel ein und kann unter die exegetischen Hilfswissenschaften gestellt werden, weil es den Exegeten auf den richtigen Standpunkt stellt, von dem aus er zu operiren hat, während Letzteres der Kirchen- und Literaturgeschichte zuzuweisen ist, und einer späteren Periode des theologischen Studiums aufgespart werden kann. Manchen scheint nun allerdings die Stellung, welche wir der Einleitung unter den exegetischen Hilfswissenschaften anweisen, eine Herabwürdigung derselben zu sein; die höhere Aufgabe wird ihr gestellt, sich zu einer vollständigen biblischen Literaturgeschichte auszugestalten. So berechtigt nun die Forderung ist, die einzelnen Schriften im Zusammenhang einer literarischen Entwicklung zu betrachten, so ist doch durch eine einseitige

---

[3] Zyro (Stud. u. Krit. 1837. 3.) faßt die Kanonik nur als einen Theil der Isagogik. Letztere enthält ihm Alles, was nothwendige Bedingung zum Schriftverständniß ist: 1. Natur und Bedeutung der Bibel, sowie ihre Schicksale (Kanonik); 2. Umfang oder materielle Zuverlässigkeit derselben (Kritik); 3. Sprache und Sache (Hermeneutik). Die Kanonik zerfällt ihm dann wieder in zwei Theile: Kanonik in abstracto, als welche sie die Natur der heil. Schriften an sich entwickelt, unter den Formen der Authenticität, Axiopistie und Integrität, und Kanonik in concreto oder was man sonst Einleitung im engeren Sinne nennt, die nun wieder in allgemeine und besondere, in alt- und neutestamentliche zerfällt. Vgl. auch Pelt, Encykl. S. 121. — In einem anderen Sinn faßt O. Zöckler, (Handb.[3] I, 1. S. 60 f.) den Begriff der Kanonik; er fordert unter diesem Namen eine „Gesammtbetrachtung über Wesen und Natur des biblischen Kanons als des Kodex der biblischen Offenbarungsurkunden." Dagegen muß sich allerdings das Bedenken erheben, daß der Stoff, welcher dieser Kanonik zugewiesen wird, theils in die Einleitungswissenschaft theils in die Dogmatik gehört, und daß die Zusammenstellung als Kanonik leicht zu einer Vermischung von dogmatischen und historischen Gesichtspunkten führt. Dies Bedenken wird durch die Ausführung der bibl. Kanonik, welche W. Volck in dem Zöckler'schen Handbuch giebt, nicht widerlegt.

Betonung des literargeschichtlichen Ziels die selbständige Bedeutung der Einleitungswissenschaft gerade gefährdet. Sie müßte sich von jenem Gesichtspunkt aus zu einer Geschichte des gesammten jüdischen Schriftthums und der altchristlichen Literatur erweitern und müßte, je vollkommner sie dieß Ziel erreichte, desto mehr mit der Geschichte Israels und des Urchristenthums verschmelzen (vgl. z. B. E. Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften A. T.s. Braunschw. 1881; in diesem an sich höchst werthvollen Buch geht die A. T.liche Einleitung in einer Geschichte des Volks Israel auf). Nur der praktische Zweck einer Einführung in die Bibel rechtfertigt es, daß die Einleitungswissenschaft auf die kanonischen Schriften beschränkt und daß (neben der ganz berechtigten Behandlung des Stoffs in dem Rahmen der A. u. N. T.lichen Geschichte) dieselbe doch noch als selbständige Disciplin weiter geführt wird. Dieser praktische Zweck hat auch sein volles Recht in der Theologie; denn daß der „Leser der Bibel“ (d. h. der Studierende) vor Allem „historisch orientirt werde, um die Bibel im Ganzen und Einzelnen richtig zu verstehen und zu würdigen“[4], das scheint uns keine so geringfügige Sache, daß sich etwa die Wissenschaft ihrer zu schämen hätte. Nur muß dafür Sorge getragen werden, daß nicht alle möglichen nützlichen Erkenntnisse in der Einleitungswissenschaft zusammengespeichert, sondern daß durch Sichtung des Materials eine einheitliche Aufgabe für sie geschaffen wird. Wenn nun das Grammatische und Archäologische ausgeschieden und auch der Hermeneutik ihr besonderes Gebiet gesichert wird, so bleibt nur noch das übrig, was wir doch jetzt gewöhnlich mit dem noch üblichen Namen der Einleitungwissenschaft bezeichnen, nämlich die Geschichte des Kanon d. h. der Entstehung der kanonischen Schriften und ihrer Sammlung, und die Kritik. Beide hängen aufs Engste mit einander zusammen, denn die Geschichte des Kanon soll nicht bloßes Referat, sondern Geschichte mit Urtheil sein, kritische Geschichte; früher wurde ja auch das, was wir jetzt Einleitung nennen, critica sacra oder histoire critique du V. et N. T. (Rich. Simon) genannt. Jedoch kann die kritische Arbeit selbst auch wieder zum Gegenstand einer besonderen wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden: die Kritik als Kunstlehre d. h. die wissenschaftliche Lehre von den Grundsätzen, nach welchen die Kritik im Einzelnen zu üben ist, läßt sich zu einer selbständigen Theorie ausführen, wie die Hermeneutik, welche die Theorie der Auslegung umfaßt. Und so bleibt uns also als Einleitung übrig die kritisch-historische Wissenschaft von der Entstehung der biblischen Bücher und ihrer Sammlung zum Kanon.

Die Eintheilung in alt- und neutestamentliche Einleitung ergiebt sich von selbst. Schwieriger ist das Verhältniß der allgemeinen zur speciellen Einleitung zu bestimmen. Gewöhnlich wird die allgemeine Einleitung (Sammlung des Kanon, Geschichte des Textes, der Uebersetzungen u. s. w.) der Einleitung in die einzelnen Bücher vorausgeschickt. Man kann aber auch (mit Reuß) den umgekehrten Weg einschlagen und mit der Entstehung der einzelnen Bücher, die ja vor dem Kanon vorhanden waren, beginnen, so daß wir den Kanon genetisch aus

---

[4] Worte Hupfeld's, (Ueber Begr. u. Meth. der sog. bibl. Einl. (Marb. 1844) S. 8.

seinen ersten Anfängen sich bilden und endlich zu einem Ganzen sich abrunden sehen (so E. Reuß). Nur wird bei dieser Anordnung leicht das Specielle sehr kurz und zum Resultate hindrängend gehalten und das Weitere der Exegese überlassen werden, die doch immer wieder bei den einzelnen Büchern Einleitendes vorauszuschicken oder kritische Resultate (behufs der Einleitung) zu gewinnen hat. Auch hier eine Wechselwirkung. Die Einleitung stellt den Exegeten auf den Standpunkt, von dem aus er die Bibel anzusehen hat; aber die Fortschritte der Exegese wirken auch wieder auf die Einleitung zurück und verändern ihren Standpunkt.

Mit dem Material der Einleitung hat die Encyklopädie nur vorläufig im Allgemeinen bekannt zu machen. Sehen wir hier ab von den verschiedenen Ansichten über die Anfänge der hebr. Literatur: so viel steht fest, daß der Kanon als ein Ganzes erst nach dem Exil entstand. Die traditionelle Ansicht, nach welcher Esra (458 v. Chr.) und Nehemia (2 Makk. 2, 13) die Sammlung veranstaltet haben, und die damit zusammenhängende Sage von der Synagoga magna ist von der neueren Kritik mit Recht aufgegeben worden[5]. Wahrscheinlich erhielt zuerst der Pentateuch seine abgeschlossene Gestalt innerhalb des Kanons, worauf sich dann die Prophetensammlung und erst sehr allmählich die Sammlung der Hagiographa anschloß. Die ältesten Schriften des N. T.s waren wohl die gelegentlich entstandenen Briefe des Paulus (die ältesten die beiden Briefe an die Thessalonicher). Zu den paulinischen traten allmählich die Briefe der übrigen Apostel (katholische Briefe) hinzu, und wohl noch vor diesen die ersten schriftlichen Aufzeichnungen über das Leben Jesu (Evangelien). Bei der allmählich sich vollziehenden Bildung des N. T.lichen Kanons wurden (nach der seit Semler verbreiteten, jedoch nicht ganz sichern[6] Annahme) von der alten Kirche zunächst nur zwei Sammlungen unterschieden, das *εὐαγγέλιον* und der *ἀπόστολος*. Ersteres umfaßte unsere vier Evangelien, die schon früher aus einer größeren Zahl von Evangelien ausgeschieden und kirchlich anerkannt worden waren, letzterer die apostolischen Briefe und die Geschichte der Apostel. Ueber die Apokalypse, sowie über einige der katholischen Briefe waren die Meinungen noch längere Zeit getheilt, und noch im 4. Jahrh. wurden unterschieden 1. *ὁμολογούμενα*, 2. *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα*, 3. *ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ*, wobei die

---

[5] Vgl. den Art. von H. L. Strack in Herzog's R.-E.[2] XV, 95 f. u. A. Kuenen, over de mannen der Groote Synagoge (Amsterd. 1876), nach welchem die Sage von der gr. Synag. aus Neh. 8—12 herausgesponnen ist. — In den kanon. Büchern selbst kann natürlich noch keine Berufung auf einen schon geschlossenen Kanon vorkommen. Dagegen zeigt Jesus Sirach (um 180 v. Chr.) Bekanntschaft mit einer Sammlung (Cap. 45—49; vgl. auch den Prolog, V. 7, wo von dem „Gesetz, den Propheten und den anderen väterlichen Büchern" die Rede ist). Damit ist jedoch keineswegs bewiesen, daß Jesus Sirach bereits den ganzen alttestam. Kanon in seiner jetzigen Gestalt gekannt habe; dieß würde sich erst aus einem förmlichen Verzeichniß der einzelnen Bücher ergeben. Der Erste, der ein solches giebt (von 22 Büchern), ist Josephus (contra Apion. I, 8), welchem wir auch die obige traditionelle Angabe verdanken.

[6] Pelt S. 144 mit Berufung auf Orelli: Selecta patrum capita ad *εἰςηγητικήν* sacr. pertin. p. 1. 11 sq. not. Vgl. Landerer in Herzog's Realenc. (1. Aufl.) VII, 210 ff.

Unterscheidung zwischen 2) und 3) übrigens nicht ganz klar durchgeführt wird (Euseb., hist. eccl. III, 25). Zur ersten Classe werden die 4 Evangelien, die Apostelgeschichte und die (14) paulinischen Briefe[7], nebst dem 1. Petri und 1. Johannis (von manchen auch die Apokalypse) gerechnet, zu der zweiten 2. Petri, 2. und 3. Johannis, Brr. Jacobi und Judä; zu den νόθα die sogen. Acta Pauli, der Hirt des Hermas, der Brief des Barnabas u. s. w.; von Einigen auch die Apokalypse. Vgl. hierzu den Kanon des Origenes bei Euseb. VI, 25, den des Eusebius selbst ebend. III, 25, und den theilweise von ihnen abweichenden sogen. Muratori'schen Kanon aus der röm. Kirche (nach den Meisten um 170 n. Chr.) b. Kirchhofer, Quellensammlung S. 1 ff. Erst allmählich wurde durch Concilienbeschlüsse der neutest. Kanon so festgestellt, wie wir ihn jetzt haben. (Vgl. Canon 36 des Concils von Hippo Regius 393 und den dritten Karthag. Kanon 397.) Es mag dieß genügen, um dem Anfänger das ursprüngliche Verhältniß der christl. Kirche zum Kanon zur Anschauung zu bringen und ihm zu zeigen, wie erstere bereits eine hohe Selbstständigkeit gewonnen hatte („sine charta et atramento" Iren.), noch ehe man über die kanonischen Grenzen der Bibelbuchstaben in's Reine gekommen war[8]. Daraus folgt aber keineswegs, daß die Sammlung etwas rein Zufälliges sei; der religiöse Sinn wird in ihr vielmehr etwas Providentielles erkennen, wenngleich kein Mirakel. — Literatur im literar. Anh. unter D.

§ 47. Biblische Kritik.

Der wissenschaftliche Betrieb der Isagogik ist nicht möglich ohne eine kritische Arbeit oder ohne die Thätigkeit der biblischen Kritik. Die Aufgabe derselben geht dahin, sowohl aus den vorliegenden historischen Denkmälern, als aus den in den heiligen Schriften selbst liegenden inneren Merkmalen einestheils die Aechtheit (Authentie) einer ganzen Schrift (Bücherkritik), anderntheils die Unverdorbenheit (Integrität) der einzelnen Schriftstellen oder des Textes nach wissenschaftlichen Principien zu beurtheilen und da, wo die rechte Lesart verloren gegangen oder verdrängt worden ist, dieselbe wiederherzustellen (Textkritik).

---

[7] Der Brief an die Hebräer mit einbegriffen, obwohl nicht alle Kirchen ihn für paulinisch hielten.

[8] Vgl. Schleiermacher § 104 ff. Goethe, Farbenl. II, S. 140: „Die Bibel an sich selbst, und dieß bedenken wir nicht genug, hat in der älteren Zeit fast gar keine Wirkung gehabt. Die Bücher des A. T. fanden sich kaum gesammelt, so war die Nation, aus der sie entsprungen, völlig zerstreut; nur der Buchstabe war es, um den die Zerstreuten sich sammelten und noch sammeln. Kaum hatte man die Bücher des N. T. vereinigt, als die Christenheit sich in unendliche Meinungen spaltete. Und so finden wir, daß die Menschen nicht sowohl mit dem Werke, als an dem Werke sich beschäftigen."

Vor dem Worte „biblische Kritik“[1] kann kein frommes Gemüth erschrecken, als gelte es die Bibel zu kritisiren und zu meistern. An solchen Kritikern hat es allerdings nie gefehlt. Aber es handelt sich hier nicht um eine Kritik des historischen oder des dogmatischen[2] Inhalts, sondern rein um die Aechtheit des vor uns liegenden Textes im Ganzen und im Einzelnen. Aber auch diese Untersuchung scheint auf den ersten Augenblick gegen die Ehrfurcht zu verstoßen, die wir der Bibel schuldig sind, obschon, genauer besehen, gerade diese Ehrfurcht zu einer gewissenhaften Untersuchung auffordert. Daß Gott von Anfang an über der Bibel gewacht habe, ist, in dieser Allgemeinheit gefaßt, eine Voraussetzung des frommen Bewußtseins, die auch vor der Wissenschaft wohl bestehen mag und durch sie sogar ihre Rechtfertigung findet. Aber vorauszubestimmen, wie Gott habe wachen, was er alles habe verhüten müssen, damit die Bibel nicht ein Buch wie andere Bücher, sondern gerade so eines sei, wie wir es durch falsche Gewöhnung zu betrachten gewohnt sind, ist ebenso anmaßlich vom supranaturalistischen Standpunkte aus, als es die rationalistische Kritik von dem ihrigen ist. Es hat nun einmal Gott gefallen — das ist eine historische Thatsache, in die wir uns in aller Demuth zu fügen haben —, die Bibel denselben menschlichen Proceß durchlaufen zu lassen, den die übrigen schriftlichen Denkmäler durchlaufen haben und durchlaufen. Davon muß sich Jeder überzeugen, der je einen unbefangenen Blick auf die Geschichte und die Schicksale des Kanon geworfen hat[3].

---

[1] „Das Wort (Kritik), wie es technischer Ausdruck geworden ist, ist sehr schwer als wirkliche Einheit zu fassen.“ Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik (im Eingang). Vgl. dessen Abhandl. über Begriff und Eintheil. der philolog. Kritik, in den akadem. Reden und Abhandl. (sämmtl. Werke zur Phil. 3 Bd. S. 38). Vgl. damit Rothe (zur Dogmatik) S. 310: „Wahrlich, es giebt nicht bloß eine aus der Skepsis kommende biblische Kritik, sondern auch eine der Plerophorie des Glaubens entstammende, und diese ist der christlichen Frömmigkeit, wenigstens als evangelischer, eingeboren. So bequem hat Gott uns das Geschäft freilich nicht gemacht und nicht machen wollen. Er giebt uns Menschen nun einmal nichts fertig; alle seine Gabe theilt er uns so zu, daß wir noch vollauf daran zu thun haben; dafür sind wir eben Menschen. So ist es denn auch mit der heil. Schrift; und wenn wir uns nun der von Gott uns aufgegebenen Arbeit an ihr unterziehen und sie der historischen Kritik unterwerfen, so heißt dieß nicht, daß wir uns über sie stellen und sie meistern, sondern daß wir uns aufrichtig bemühen, sie richtig verstehen zu lernen.“

[2] Wie weit auch eine solche „historische und doctrinale“ oder recensirende (Pelt: abschätzende) Kritik zulässig sei in Beziehung auf den Kanon, s. unten in der historischen Theologie (Bibelgeschichte und biblische Theologie).

[3] Vgl. hierüber Herder's ersten Brief: „Verbannen Sie jeden letzten Sauerteig der Meinung, als sei dieß Buch in seiner äußeren Gestalt und in seinen Materialien kein Buch, wie andere Bücher, in ihm könne es z. E. keine verschiedenen Lesarten geben, weil es ein göttliches Buch sei. Es giebt in ihm verschiedene Lesarten (und Eine Lesart kann doch nur die rechte sein), dieß ist Thatsache, keine Meinung.“ . . . „Ob ein Mensch, der die Bibel abschreibt, jetzt auf einmal ein fehlerfreier Gott werde?“ . . . „Kein Pergament bekommt eine festere Natur, weil es die Bibel trägt, und keine Dinte wird deßhalb unverlöschbar.“ — Desgl. J. G. Eichhorn (Einl. ins A. T. 4. Aufl. I. S. 95): „Wer dem biblischen Literator verargt oder gar mit frommer Bangigkeit darüber seufzt, wenn er kritisch genau und richterlich streng ein Werk des A. [oder Neuen] T. nach dem anderen in dieser Absicht untersucht, der muß entweder mit dem Alterthum und der Profanliteratur und dem dort üblichen Verfahren gänzlich unbe-

Schrift, in der Sammlung heiliger, selbst gottbegeisterter Bücher zu stehen, dennoch die Frage aufgeworfen werden, ob diese Schrift wirklich ein Werk des Verfassers sei, dem die Ueberlieferung sie zuschreibt oder dessen Namen sie in der (später gemachten) Ueberschrift an der Stirn trägt. Es zeugt nur von der größten Befangenheit und Unwissenheit, zu glauben, daß, wenn ich vom kritischen Standpunkte aus einem angeblichen Verfasser das Buch abspreche, das der Sage nach von ihm herrühren soll, ich dadurch eine feindselige Stimmung gegen das Buch selbst an den Tag lege. Bezüglich der Profanliteratur ist man von einer solchen Annahme weit entfernt. Oder hat etwa F. A. Wolf die Ilias gering geachtet, weil er sie nicht für das Werk des einen Homer hielt? Ebensowenig schwindet meine Verehrung des Briefes an die Hebräer, wenn ich mich aus Gründen überzeugt habe, daß derselbe nicht von Paulus herrührt. Gesetzt nun, es gelänge ferner der Beweis, daß der zweite Brief Petri nicht von Petrus, die sämmtlichen Pastoralbriefe nicht von Paulus, der Brief Jacobi weder vom Apostel Jacobus, noch vom Bruder des Herrn, sondern von einem Dritten verfaßt, und daß der Brief an die Epheser nur eine, vielleicht von einem Apostelschüler herrührende, Erweiterung des Briefes an die Colosser sei[3], so wäre mit alledem gegen die Kanonicität dieser Schriften, ihre christlich-religiöse Bedeutung und ihr kirchliches Ansehen (ihren „normalen Charakter“, Schleiermacher), ja sogar gegen ihren inspirirten Inhalt (auch nach den strengsten Begriffen von Theopneustie) noch nichts ausgesagt. Weht denn der Geist Gottes nicht, wo er will? Und wo steht geschrieben, daß er an die Namen Paulus, Petrus gebunden gewesen? Treffend sagt Luther, aus einer großartigen Inspirationstheorie heraus[4]: „Was Christus nicht lehret, ist nicht apostolisch, wenn's gleich Petrus und Paulus lehret; wiederum, was Christus lehret, das ist apostolisch, wenn's gleich Judas, Annas, Pilatus und Herodes thät.“ Eines freilich erscheint bei den oben angeführten Beispielen bedenklich, nämlich, daß sich die Verfasser selbst für die Propheten oder Apostel auszugeben scheinen, unter deren Namen sie schreiben[5]. Da ist man denn sehr leicht geneigt, an absichtlichen Betrug zu denken. Indessen dürfen wir auch in diesem Falle nicht vergessen, daß das Sichhineindenken in die Lage eines Anderen und das Schreiben aus seinem Geiste heraus einen ganz unverfänglichen Grund haben konnte[6], und dürfen nicht unsere modernen Begriffe von

---

[3] Daß mit diesen hypothetisch vorgetragenen Beispielen noch kein eigenes Urtheil über die betreff. Bücher gefällt sei, ist wohl unnöthig zu erwähnen.

[4] In der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner Uebersetzung des N. T. 1522.

[5] Auch Schleiermacher (Hermen. u. Krit., S. 266) macht auf diesen Unterschied aufmerksam, z. B. zwischen dem 2. Brief Petri und dem Ev. Matthäi. Uebrigens kann schon die Stellung, welche solche angefochtene Bücher im Kanon einnehmen — Daniel nicht unter den Propheten und 2. Petri unter den Antilegomenen —, uns zeigen, daß auch hinsichtlich der Kanonicität schon im Alterthum ein Unterschied gemacht wurde. — Vgl. Köstlin, über die pseudonyme Literatur der alten Kirche (Tüb. theol. Jahrb. 1851. S. 155 ff.).

[6] Selbst Hengstenberg giebt dieß zu, in Bezug auf den Prediger Salomo's. Etwas Aehnliches zeigt sich bei uns bei dem Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus und anderen Erzeugnissen der ersten christl. Zeit. Wir, bei denen Alles Absicht und Reflexion ist, können uns fast gar nicht mehr auf den Standpunkt der harmlosen Dichtung versetzen. Und doch hat auch die neuere Zeit Analogien aufzuweisen, z. B. Pfenninger's jüd. Briefe. Auch Lavater hatte einmal

Wahrhaftigkeit auf eine Zeit übertragen, die wohl schwerlich daran dachte, daß man Werke des religiösen Impulses mit diplomatischen Augen ansehen und eine unschuldige Fiction gleich zum Betruge stempeln werde. Nichtsdestoweniger geben wir zu, daß hier die größte Vorsicht anzuwenden ist und daß die Kritik die Gründe für die Aechtheit der angefochtenen Schriften immer wieder auf's Neue mit aller Gewissenhaftigkeit zu prüfen hat, ehe sie ihr Urtheil abschließt. Weit tiefer aber, als durch die Annahme argloser Nachbildung apostolischer Productionen müßte das Ansehen der Bibel erschüttert werden, wenn es der Kritik gelänge, zu erweisen (wie dieß bes. hinsichtlich der Evangelien vielfach versucht worden ist), daß neutestamentliche Schriftsteller nicht von dem Bestreben und Glauben, in dem Geist der apostolischen Männer zu schreiben, sondern von der bestimmten Tendenz geleitet waren, besondere kirchliche Richtungen und Parteien unter dem Aushängeschild hochangesehener Namen zur Geltung zu bringen; dieß würde auf ihre Redlichkeit allerdings ein höchst zweideutiges Licht werfen und ihnen Künste unterschieben, die mit dem Charakter aufrichtiger Christusjünger kaum bestehen können. Aber zum Glück stehen die Resultate dieser Kritik noch nicht so fest, wie man uns oft überreden möchte. Jedenfalls hat hier die Wissenschaft ein würdiges Feld, durch offenen Austausch der Gründe und Gegengründe die Fragen ihrer endlichen Entscheidung näher zu bringen. Nur erschrecke man nicht im Voraus vor dem Gedanken an die Nothwendigkeit, das eine oder andere Buch aufgeben zu müssen, als ob daran die Seligkeit hinge[7]. — Dasselbe gilt auch vom A. T. Gesetzt, daß manche Psalmen, auch solche, welche die Ueberschrift לְדָוִד tragen, nicht von dem königlichen Sänger selbst, sondern nur ad modum Davidis gedichtet sind, sollte darum ihre religiöse Bedeutung verloren gehen? Wir werden sie ebensowenig aus dem Kanon stoßen, als wir ein schönes Lied aus dem 17. Jahrh., von dem wir erfahren, daß es fälschlich dem Paul Gerhard zugeschrieben worden sei, darum aus dem

---

Lust, einen 3. Brief an Timotheus zu schreiben. Wie frei und arglos die alte Zeit hierüber dachte, zeigt die ruhige Objectivität, mit der z. B. ein Hieronymus (de script. eccles.) meldet, daß Einige den 2. Br. Petri einem anderen Verf. zuschreiben, ohne den geringsten Tadel darüber auszusprechen. Der sonst gegen jede Ketzerei so empfindliche Mann muß also weder einen Frevel darin erkannt haben, einen Brief unter dem Namen des Petrus zu schreiben, noch eine Gottlosigkeit, ihn nicht für petrinisch zu halten.

[7] Sehr richtig und weit verständiger als manche Fromme der jetzigen Zeit urtheilte schon Richard Baxter († 1691), ein sehr frommer Presbyterianer, in seiner Schrift de casibus conscientiae T. III, 174 (bei Wetstein Prol. in N. T. p. 163): Non est ad salutem necessarium, ut quis credat singulos libros aut versus Scripturae esse canonicos aut scriptos per spiritum Dei. Si liber aliquis periret aut in dubium vocaretur, v. g. epistola Judae, non inde sequeretur, una cum ipso omnem veram fidem spemque salutis perituram. Vgl. auch Episcopii institut. IV, 1. „Es muß einmal an den Tag kommen", sagt J. L. Rückert (Theologie. Lpz. 1851. I. Vorr. S. IV), „daß man alle Ergebnisse der Kritik anerkennen und ein vollkommen unabhängiges Denken ausüben und doch ein Christ sein kann; es muß an den Tag kommen, daß christl. Glauben und Wollen nicht vom Urtheil über dieses oder jenes Buch . . . abhängig ist." Selbst vom confessionellen Standpunkte des Lutherthums aus hat Kahnis (in seiner Dogmatik) eine freie Stellung zum Kanon beansprucht; vgl. dessen: Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestant. gegen Dr. Hengstenberg. Lpz. 1862.

Gesangbuch werfen werden. Findet die Schilderung des Knechtes Gottes (Jes. 53) weniger ihre Anwendung auf Christus, wenn der 2. Theil des Jesaias (Cap. 40—66) wirklich von einem anderen (späteren) Verfasser, einem Deutero-Jesaias, herrühren sollte [8]? Ist die Schöpfungsgeschichte (Gen. 1) weniger der unübertreffliche Typus religiöser Weltbetrachtung, wenn die Elohim- und Jehova-Urkunde jede einen anderen Verfasser hat als Moses? Verliert das Gesetz seine welthistorische, pädagogische Bedeutung, wenn nicht alle Geschichten und Gesetze des Pentateuch von dem Griffel Mosis niedergeschrieben sind [9]? Und wenn es auch ansprechend sein mag, sich in dem Verfasser des Koheleth den Salomo zu denken, der aus eigener Erfahrung redet, so darf doch diese homiletisch-praktische Brauchbarkeit unser Urtheil nicht bestimmen; die Klagen über die Eitelkeit der Dinge bleiben dieselben, ob sie über Salomo's oder eines Anderen Lippen geflossen sind. Und wem wäre der Eindruck des Buches Hiob dadurch getrübt worden, daß er den Verfasser nicht kannte? Schon Papst Gregor I. hat darüber freier geurtheilt, als manche Protestanten tausend Jahre nach ihm. Also auch da, wo die Authentie eines Buches beanstandet wird, kann seine Kanonicität doch aufrecht erhalten werden, sobald sich in dem Buche nichts findet, was mit dem normativen Charakter der Theokratie (im A. T.) oder des Evangeliums (im N. T.) in Widerspruch steht [10]. Aber soll sich die Kritik auch auf die Kanonicität erstrecken? und inwieweit? Daß dieß

[8] Sehr schön sagt hierüber Umbreit (prakt. Commentar zum Jesaia S. 308): „Aus den freudig bewegten Reden, die in wohlgeordneter Reihe dem Buch des Jesaia beigeschlossen sind, bricht der morgenröthliche Schein der Gnade und Erlösung hervor. Wir vernehmen die Stimme eines der größten Propheten am Ende des babylonischen Exils. Wenn auch sein Name nicht Jesaia ist, so leuchtet doch die hohe Bedeutung desselben aus jedem Worte, das er verkündet. . . . Wohl dürfen wir ihn (diesen Anonymus) den Evangelisten des alten Bundes nennen; denn so wie er hat keiner der Propheten die frohe Botschaft von dem Aufgang aus der Höhe kundgethan." Aehnlich in Beziehung auf Daniel die trefflichen Erörterungen Bunsen's, die er seinem Hippolytus in den Mund legt, II. S. 296 ff.

[9] Wie weit das Sichberufen auf das Zeugniß Christi und der Apostel hier Grund habe, darüber s. Hauff a. a. O. S. 257. Stähelin's Vorrede zu seinen krit. Untersuchungen über den Pentateuch; Rothe, zur Dogmatik S. 173 ff.

[10] Man hat die Bibel unter den Händen der Kritiker einem Rock verglichen, der am Ende so jämmerlich beschnitten werde, daß er kaum die Blößen decke. Wir sagen aber, der Rock bleibt ganz, und es giebt und nimmt seiner Wärme nichts, wenn mir nachgewiesen wird, daß das Tuch von einem anderen Weber ist, als ich bisher glaubte. — Auf keinen Fall sind wir berechtigt, die nirgends begründete petitio principii aufzustellen, Gott habe von vorn herein den Kanon, über den wir uns a priori ein System bilden, vor allen Wechselfällen sicherstellen müssen, so wenig als wir diese unverständige Zumuthung in Beziehung auf die Integrität des Textes zu stellen wagen, weil da der Augenschein zu sehr dagegen ist. Sehr fromme und gewissenhafte Theologen, die sich durch eine solche petitio principii nicht haben bethören lassen, haben sich einfach dabei beruhigt, daß wir nicht das, was Gott in seiner Weisheit zugelassen, der Geschichte zum Troß dürfen anders haben wollen, als er es gewollt hat. Hinter dieser papiernen Gläubigkeit, nach welcher das Christenthum zusammenfällt, wenn einige Blätter in der Bibel fehlen, steckt bei aller Gläubigkeit, auf die sie sich steift, doch nur ein feinerer Unglaube, der eben für alles Brief und Siegel haben möchte, weil er dem Geist der Wahrheit, der jeden ihm Vertrauenden in die ganze Wahrheit führt, nicht aufrichtig zu trauen und den Thatsachen offen in's Gesicht zu schauen vermag.

in der alten Kirche geschehen, ist Thatsache, und eben dieser Kritik verdanken wir die Ausscheidung des Apokryphischen. Ob aber diese Ausscheidung eine absolute gewesen, oder ob nicht noch immer die Grenze zwischen dem Kanonischen und Apokryphischen eine schwebende sei[11], ist eine andere Frage. Schon die Aufstellung einer eigenen Classe von ἀντιλεγόμενα und die Unterscheidung von proto- und deuterokanonischen Schriften weist darauf hin. Die Reformation hat das Recht der älteren Kirche wieder für sich in Anspruch genommen[12], und auch die neueste Zeit hat es als solches erkannt und geübt[13]. Wir geben zwar gern zu, daß sich schwerlich das Gemeingefühl der Kirche dahin vereinigen wird, auch nur die geringste Veränderung am Kanon vorzunehmen, und wir können es selbst nicht wünschen[14], aber dem Einzelnen muß das Urtheil frei stehen und die Wissenschaft muß stets darauf Rücksicht nehmen. Je weniger es indessen der Gesammtheit gelingen dürfte, jetzt noch Bücher aus dem Kanon auszuscheiden (obschon die Urtheile mancher Laien z. B. über das Hohelied und die Apokalypse unbewußt ein solches Streben verrathen), desto weniger dürfte zu hoffen stehen, daß der Kanon noch einen Zuwachs durch solche Schriften erhalten werde, die früher entweder

---

[11] Schleierm. § 103—112. H. Holtzmann (Kanon und Tradition. Ludwigsb. 1859), S. 100 ff. nennt die „Kanonicität auf dem Gebiete der Literatur ein Analogon zur Aristokratie im Bereiche des bürgerlichen Lebens". Noch näher liegt das Analogon der „Klassicität" auf dem Gebiet der Profanliteratur.

[12] Vgl. Luther's Urtheile über den Brief Jacobi und die Apokalypse a. a. O., womit zu vergleichen das Urtheil des L. Osiander (1614): In eo autem erratum est, quod epistolam Jacobi et Judae et posteriores duas Joannis inter canonica scripta numerant, quae scripta non longe post apostolorum tempora non pro scriptis canonicis habita sunt. . . . Recte autem omissa Apocalypsis; ea enim non est Joannis Apostoli, sed cujusdam Joannis Theologi, et multa habet adeo obscura et perplexa, ut non multi dextre in ejus lectione versari queant — bei Spittler, über den 60. laod. Kanon S. 16. Damit sollen diese Urtheile an sich nicht gerechtfertigt sein; wir führen sie nur an als Beweis, daß freies Urtheil über Bestandtheile des Kanon bestehen kann bei einem entschiedenen Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums. Zudem ist richtig bemerkt worden, daß in der evangelischen Kirche „der Begriff des Kanon thatsächlich gar nicht in kirchenrechtlicher Form vollzogen worden ist". Schenkel, Dogm. I. S. 361.

[13] Schleiermacher, § 110: „Die protest. Kirche muß Anspruch darauf machen, in der genaueren Bestimmung des Kanon noch immer begriffen zu sein; und dieß ist die höchste exegetisch-theologische Aufgabe für die höhere Kritik". Derselbe (Hermen. u. Kritik S. 386): „Man führt (gegen das Recht, den Kanon zu ventiliren) das Recht der Verjährung da ein, wo es sich von keinem Rechte, sondern von der Wahrheit handelt. Das ist ein heilloser Respect vor der Ueberlieferung, und ein kathol. Verfahren; denn das Innere dieses Respects ist das Gespenst der erscheinenden Kirche. Ehe man sich davon nicht losgemacht, ist keine wissenschaftliche Behandlung möglich." Treffend sagt auch Bunsen (Hippol. I, 340): „Die Bibelvergötterung ward (im 17. Jahrh.) in ihrer Unversöhnlichkeit mit dem geschichtlichen Wissen ein eben so großer Unfug, wie der Götzendienst mit der priesterlichen Autorität und ihren Satzungen." Und nun in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts? „Was eine gesunde, auch gläubige Wissenschaft schon vor Jahrzehnten über Inspiration, Entstehung des Kanon, Aechtheit oder Unächtheit einzelner Bücher und Stücke der Bibel und dergleichen zu fast zweifelloser Gewißheit erhoben hat, wird (jetzt) von manchen tonangebenden Sprechern geradezu ignorirt oder mit handgreiflichen Sophistereien zurückgewiesen." M. in Gelzer's prot. Monatsbl. XVI. 3. S. 168.

[14] Vgl. Schleiermacher § 114 f.

gar nicht gekannt oder verkannt worden wären[15]. Aber auch hier mag es dem kritischen Urtheile unbenommen bleiben, in Schriften, welche dem apostolischen Zeitalter nahe stehen (z. B. in denen der apostolischen Väter), Stellen zu finden, die einer Aufbewahrung im Kanon würdig erscheinen; denn „beide Aufgaben gelten nicht nur für ganze Bücher, sondern auch für einzelne Abschnitte und Stellen derselben“ [16].

Aber nicht nur die Authentie, sondern auch die Integrität der heiligen Schriften kommt in Betracht, und letztere steht in noch engerer Beziehung zum kanonischen Ansehen der Schrift, als die erstere. Nicht nur ganze Schriften oder größere Schriftabschnitte, sondern auch einzelne Aussprüche, ja einzelne Beiwörter, Partikeln u. s. w. können sich in ein Schriftganzes eingeschlichen oder an einen gefeierten Namen angehängt haben, sei es durch absichtliche Einschiebung (Interpolation) oder aus Versehen, indem z. B. eine Randbemerkung (Glossem) von späterer Hand in den Text überging. Ferner können aus Nachlässigkeit oder Unerfahrenheit der Abschreiber oder aus anderen in der Textkritik weiter zu erörternden Gründen (verblichenen Schriftzeichen, Abkürzungen, Zusammenfließen derselben ꝛc.) einzelne Partien des Textes verdorben (corrumpirt) oder auch lückenhaft (defect) geworden sein. Daß dergleichen vorgegangen, ist, wie Herder in der oben angeführten Stelle sagt, nicht Vermuthung, sondern Thatsache[17]. Ja, wer bürgt uns dafür, daß nicht, trotz der Menge der (freilich keineswegs bis in die Urzeit der Kirche hinaufreichenden) Handschriften die ursprüngliche Schreibart hier und da und zwar sehr frühzeitig, vielleicht schon bei der ersten Abschrift vom Autograph, verloren gegangen sein kann[18]?

Von der Reinheit des Textes hängt nun allerdings die kanonische Würde der Bibelworte ganz wesentlich ab. Man könnte zwar sagen: so gut ein ganzes Buch kanonisch bleibt, auch wenn es nicht authentisch ist, so gut kann auch eine Stelle, wie etwa 1. Joh. 5, 7, in der Bibel stehen bleiben, so lange sie nicht der analogia fidei widerspricht. Allein Jeder fühlt leicht, daß in das Werk eines Anderen eingeschobene Stellen weit mehr den Charakter der Corruption an sich tragen, als ganze einer Sammlung einverleibte Stücke, selbst wenn dieselben irrthümlich einem bestimmten Verfasser zugeschrieben sein sollten. Die Hochachtung vor dem Bibelbuche fordert, daß wir Alles thun, was in unseren Kräften steht, um es in möglichst reiner Gestalt zu besitzen, wenn es auch in der Natur der Sache liegt, daß diese Aufgabe nur annähernd gelöst werden kann.

---

[15] Bisherige Entdeckungen (wie eines verlorenen paulin. Br. an die Corinther) haben sich nicht hinlänglich bewährt; s. jedoch Schleierm. § 111.

[16] Schleiermacher § 112.

[17] „Der Augenschein hat alle Vorurtheile, welche hierüber ehedem geherrscht haben, längst schon zerstört.“ Schleierm. § 116. „Sollte sie wenigstens zerstört haben!“ setzen wir hinzu. Ein auffallendes Beispiel führt Wetstein an, Proleg. p. 4: in der Aldinischen Ausg. der LXX Gen. 44, 3 steht für *οἱ ὄνοι αὐτῶν* (חֲמֹרֵיהֶם) *οἱ ἄνθρωποι αὐτῶν*. Im Manuscript stand *ανοι*, was als Abbreviatur von *ἄνθρωποι* genommen wurde, und so wurden Esel in Menschen verwandelt!

[18] Schleiermacher § 117. Ja möglicherweise können Schreibfehler schon in das Autograph selbst gekommen sein, besonders bei den Briefen, welche dictirt wurden. (Verwechselung *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς*.)

§ 49. Kritisches Verfahren.

Die Kritik zerfällt bezüglich der für sie maßgebenden Entscheidungsgründe in äußere und innere Kritik.

Nach der Verschiedenheit des Gegenstandes läßt sich Bücherkritik und Wort- oder Textkritik[1] unterscheiden. Die erstere beschäftigt sich mehr mit der Authentie ganzer Schriften oder einzelner Schriftabschnitte, die letztere mehr mit der Integrität und Reinheit des Textes (s. § 47 u. 48). Nicht selten nennt man die Schrift- und Bücherkritik die höhere, die Wort- und Textkritik die niedere, jedoch ist dies unangemessen[2]. Nicht minder dem Mißverständnisse ausgesetzt ist der Sprachgebrauch, der mit dem Ausdrucke „höhere Kritik" zugleich auch das bezeichnen will, was wir passender die innere, und mit dem Ausdruck „niedere Kritik" das, was wir schicklicher die äußere nennen möchten. Das Geschäft des Kritikers beruht nämlich, was die Methode anlangt, auf verschiedenen, in ihrer Art zwar gleich wichtigen, aber bald mehr der äußeren, geschichtlichen und erfahrungsmäßigen, bald mehr der inneren, psychologischen und divinatorischen Seite zugewandten Combinationen. Aeußere Kritik nennen wir daher die, welche aus den vorliegenden, Jedem unter gewissen Voraussetzungen mit der gleichen objectiven Ueberzeugungskraft sich darstellenden Thatsachen, d. h. aus den Zeugnissen des Alterthums, aus den Handschriften, Uebersetzungen u. s. w., die Authentie und Integrität von Schriften und Schriftabschnitten, sowie die Richtigkeit der Lesarten zu ermitteln sucht, letzteres entweder durch Auswählung der besten Lesart aus den vorhandenen (eklektische Kritik) oder Erschließung einer neuen Lesart (conjicirende Kr.). Aber solche Kritik ist keineswegs eine niedere zu nennen in dem Sinne, daß eine andere, höhere, sich vornehm über sie erheben oder sich gar über sie hinwegsetzen dürfte. Sie ist vielmehr die nothwendige Grundlage alles kritischen Verfahrens, wenn dieses nicht in die Luft gebaut sein soll. Aber diese äußere Handhabung des sogenannten kritischen Apparates reicht nicht aus. Einmal unterliegt dieser ja selbst wieder höheren kritischen Bestimmungen; denn es bleibt das Alter und der Werth der Handschriften, Uebersetzungen u. s. w. auszumitteln[3]. Dann aber läßt sich auch mit dem wohlgeordnetsten kritischen Apparate nicht Alles ausrichten. Die innere Kritik muß vollendend zu der äußeren hinzutreten. So kann in Betreff der Authentie, auch bei dem Schweigen oder der

[1] Danz, Encykl. S. 210.

[2] Einige beziehen den Ausdruck „niedere Kritik" auf die Aechtheit oder Unächtheit einzelner Buchstaben und Worte, die höhere auf ganze Schriften und Schrifttheile. Allein das Mechanische und Unhaltbare dieser Unterscheidung hat Schleiermacher trefflich nachgewiesen; s. Hermen. u. Kritik S. 267 u. 277. vgl. auch kurze Darst. § 118 Anm.

[3] Vgl. in dieser Hinsicht die verschiedenen kritischen Systeme von Bentley, Mill, Bengel, Wetstein, Griesbach, Hug, Matthäi, Scholz, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott und Hort. Auch in dieser Beziehung greifen Einleitungswissenschaft und Kritik in einander. S. Schleiermacher § 120. de Wette, Einleit. in's A. T. § 37 ff.

Unsicherheit und dem Widerspruche der äußeren Zeugnisse, auf die Aechtheit oder Unächtheit eines schriftlichen Erzeugnisses geschlossen werden, theils aus der Vergleichung mit anderen Werken desselben Verfassers (z. B. aus der Vergleichung des Hebräerbriefes mit den erweislich ächten paulinischen Briefen, der Apokalypse mit dem Evangel. und den Briefen Johannis, des 2. Briefes Petri mit dem ersten und einigen Reden desselben Apostels in der Apostelgesch.), theils aus der Zusammenstellung und Beurtheilung der geschichtlichen Verhältnisse (so z. B. bei streitigen Orakeln der Propheten), theils endlich aus der genaueren Beobachtung und Vergleichung des in einem Zeitalter üblichen Sprachgebrauchs, der grammatischen Formen, der Bilder u. s. w. Hinsichtlich der Integrität aber kann schon die Störung des natürlichen Zusammenhanges, die durch eine Interpolation bewirkt wird (1. Joh. 5, 7 f.), auf den Verdacht der Unächtheit hinleiten, noch ehe die Autorität der Handschriften angerufen wird, oder es kann für die Ermittelung der richtigen Lesart außer dem äußeren Vorzuge der besseren Handschrift auch die innere Beziehung der Stelle zum Ganzen der Schrift ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale legen. Bisweilen läßt sich auch von der inneren Kritik aus zeigen, wie eine falsche Lesart habe entstehen können, und *sie* muß nicht selten entscheiden, ob wir dann der schwierigen oder der klaren Lesart den Vorzug geben sollen; denn so gewiß es ist, daß manches Wort darum geändert wurde, weil man es in dieser Bedeutung oder Verbindung nicht verstand, so gewiß ist es auch, daß manche Schwierigkeit der Lesart durch unzeitige Künstelei oder gedankenloses Sich-Gehenlassen des Abschreibers in den Text gekommen ist.

Es ist nun freilich schwierig, das richtige Verhältniß zwischen der Anwendung der äußeren und der inneren Kritik zu finden. Letztere erfordert allerdings große Behutsamkeit, und es ist schon viel Unfug mit ihr getrieben worden. Aber deßwegen können wir doch dem Grundsatz nicht unbedingt beistimmen, daß das Geschäft des Kritikers ein rein *mechanisches* sein müsse, und daß einzig und allein nur die Autorität der Handschriften zu entscheiden habe[4]. Harmonische Geistesthätigkeit, Combination äußerer und innerer Verhältnisse, Einsicht und Tact, doctrina und ingenium müssen sich nothwendig auch hier die Hand reichen.

---

[4] Gegen den reinen Mechanismus in der Kritik hat *Baur* (gegen Thiersch u. A.) viel Beachtenswerthes gesagt. — Eine andere Frage ist die, ob bei den *Textausgaben* der Bibel über die aufzunehmende Lesart nach der Autorität der Handschriften und ältesten Zeugen oder auch nach dem Urtheil der inneren Kritik entschieden werden soll. Ueber den Wechsel seiner Ansichten in dieser Beziehung spricht sich der berühmte Textkritiker C. *Tischendorf* (in Synops. evang. 5. Aufl. Lpz. 1884, Prolegg. zur 3. Aufl. von 1870) so aus: In den früheren Ausgaben (bes. VII ed. crit. maj.) „textum ad testium fidem non conformavimus nisi adhibitis simul certis de cujusvis scripturae probabilitate legibus. Weiter aber: illam rationem ita mutandam censuimus ut textum ederemus qui totus ab antiquissimis auctoritatibus penderet, posthabito opinionis de lectionum probabilitate arbitrio. Hac enim in probabilitate pensanda quam proclive sit errare, innumeris doceri potest exemplis; paene enim nihil tam certum inde prodit ut excludat quod contra dici queat. Illud certe fieri nequit, ut ab ipsis peritissimis ad probabilitatis normam talis editio conficiatur quae plerisque satisfaciat et quovis versu ipsi scripturae apostolicae proxima videatur. Propterea litteris Christianis maxime consulitur tali textu edendo qui ubique antiquissimas probatissimasque auctoritates sequatur.

Denn daß auch die besten und ältesten Codices Zufällen unterworfen waren, denen eben die feinere Spürkraft der Kritik, die eine immerhin durch Gelehrsamkeit zu veredelnde Naturgabe ist, nachzugehen hat, wer will dieß leugnen? Ueber der Willkür aber und dem Zufall steht die Wissenschaft mit Freiheit und höherer Nothwendigkeit.

§ 50. Ziel der Kritik.

Bezüglich des Ziels, welches die Kritik verfolgt, lassen sich positive und negative Kritik unterscheiden: Wenn sich die negative Kritik damit begnügt, das Unächte im Ganzen wie im Einzelnen auszuscheiden, so sucht dagegen die positive Kritik theils in Bezug auf die Authentie den wahren Verfasser anonymer oder pseudonymer Werke aufzufinden, theils in Bezug auf die Integrität den ursprünglichen Text wiederherzustellen. Das Erstere geschieht, in Ermangelung zureichender äußerer Gründe, durch Hypothese, das Letztere durch Conjectur.

Daß diese oder jene Schrift nicht von dem herstamme, unter dessen Namen sie uns überliefert ist, kann in der Regel mit größerer Sicherheit ermittelt, als ihr wahrer Verfasser aufgefunden werden. Ebenso gelangt man leichter zu der Entscheidung: „Die und die Stelle ist verdorben, verstümmelt", als zu der: „So soll und muß es heißen." Bisweilen bieten sich freilich auch der positiven Kritik mehr oder weniger zureichende äußere Hülfsmittel dar. So führte z. B. das Zeugniß des Tertullian (de pudic. c. 20) Manche auf die Annahme, daß Barnabas der Verfasser des Briefes an die Hebräer sei. Bisweilen aber stützt sich die zur Lösung eines kritischen Problems aufgestellte Hypothese einzig und allein auf die Möglichkeit, das uns Gegebene durch die Annahme eines nicht bestimmt bezeugten, sondern nur vermutheten Thatbestandes zu erklären, so z. B. die Eichhorn'sche Annahme eines aram. Urevangeliums und so viele Hypothesen der neueren Zeit. Daß im letzteren Falle die Hypothese noch weniger Anspruch auf Beifall machen könne, als im ersteren, liegt in der Natur der Sache, und es haben daher Viele den Weg der Hypothesen als einen gar zu unsicheren verlassen und auf die sogen. positive Kritik[1] überhaupt verzichtet, während kühnere Forscher nicht aufgehört haben ihn zu betreten. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Vermuthungen über die ursprüngliche Lesart (Conjecturen). War man damit zu gewissen Zeiten auf dem

[1] Der Mißbrauch, welcher mit dem Namen „positive Kritik" häufig getrieben wird, macht es nöthig, daran zu erinnern, daß darunter hier nicht eine Kritik verstanden ist, welche sich aus Scheu vor der Negativität um so fester an das traditionell Hergebrachte anklammert, sondern eine solche, welche, indem sie sich mit unbefangenem Wahrheitssinn in ihr Object, in die einzelnen Bücher der Bibel und in die geschichtlichen Verhältnisse versenkt, diesen Büchern ihren bestimmten und sicheren geschichtlichen Ort anweist.

Gebiete der profanen und später auch der heiligen Literatur zu freigebig, so haben doch auch diejenigen Unrecht, welche das Conjecturiren unbedingt verwerfen. Ist es doch Thatsache, daß sich Conjecturen durch nachmals wirklich aufgefundene Lesarten bewährt haben! Wenn daher im Allgemeinen wohl die Regel festzuhalten ist, „daß sich auch das, was auf dem Wege der Vermuthung Richtiges geleistet wird, auf Momente der Textgeschichte muß berufen können", so kann doch „im Falle der Noth Vermuthungen zu wagen" nie verwehrt sein[2].

§ 51. Verhältniß der Kritik zur Exegese.

Obwohl sich die Kritik, ihrem Begriff nach, von der Exegese unterscheidet, indem sie zu derselben im Verhältniß einer Hülfswissenschaft steht, so läßt sie sich doch in der Wirklichkeit nur in Verbindung mit der auslegenden Thätigkeit denken; denn erst durch die Exegese wird das kritische Interesse geweckt und der kritische Sinn geschärft, so daß beide Wissenschaften als in steter Wechselwirkung begriffen und somit einander gegenseitig bedingend und fördernd zu denken sind.

Nichts ist verderblicher und nichts hat der Kritik in den Augen der Frommen mehr geschadet, als die unzeitige und oberflächliche Bekanntschaft mit ihr von Seiten Solcher, die sich, ehe sie noch ein Buch der Schrift ordentlich gelesen und sich im Erklären versucht haben, mit den vermeintlichen Resultaten der Kritik rein äußerlich befassen und nun auf dieselben schwören als auf ausgemachte Thatsachen; die frischweg über die Bibel absprechen, ehe sie sich in der Bibel zurechtgefunden und aus ihr etwas Rechtes gelernt haben. Wie manchem Jünglinge ist der Geschmack an der Bibel schon von vorn herein dadurch verdorben worden, daß ihm solche kritische Orakelsprüche aufgedrungen wurden, ehe er sich noch in den heiligen Text selbst hineingelesen hatte. Wenn es schon

---

[2] Schleierm. § 119. 121; Hermen. u. Kritik S. 291: „Der Kanon, daß das divinatorische Verfahren (die Conjectur) nur dann zuzulassen sei, wo es an urkundlichen Mitteln fehlt, oder gar daß, wo es nicht an diesen fehlt, man nicht befugt sei, das divinatorische Verfahren anzuwenden, und man müsse dann bei dem Besten, was die Handschriften geben, bleiben — dieser Kanon gilt nicht absolut, ja er darf nicht aufgestellt werden, weil dabei das hermeneut. Interesse zu kurz käme." Vgl. indessen S. 312, und damit Herder: „Conjectur, in kritischem Verstande, ist wie das Schneidemesser des Wundarztes. Nothwendig und heilsam kann's allerdings leider sein; aber nur fürchterlich nothwendig, fürchterlich heilsam; und der Elende, der damit spielt und schnitzelt, hier nach Belieben ein Ohr, dort ein Auge, dort eine Nase wegbringen und besser machen will, die ihm nicht recht ist: ein Verstümmler ist er." Eine Probe nichtiger Conjecturen s. im Anhange zu Herder's „Briefen zweener Brüder Jesu". (Werke zur Relig. und Theol. VIII, 291.) Aehnlich Lücke: „Die divinatorische Kritik hat etwas Gefährliches, am allerwenigsten ist sie Jedermanns Ding. Aber sie gehört zur Vollendung der theologischen Wissenschaft des Kanon." (Stud. und Krit. 1834. 4. S. 267.) Vgl. Rosenkranz, Encykl. S. 121 ff. de Wette, Einleit. in's N. T. § 59.

höchst unpädagogisch ist, bei der Erklärung der Classiker die Schüler mit der Kritik zu behelligen, ehe sie nur eine Ode des Horaz oder eine Rede des Cicero ordentlich gelesen haben, so ist es Sünde, durch absprechende und abschätzige Urtheile über die heil. Bücher den jungen Theologen das Studium der heil. Schrift von vorn herein zu verbittern oder, was noch ärger ist, sie zum Schwindel anzuleiten und aufzublasen. Für den Anfänger dürfte es also wohl genügen, vorläufig zwar von den Aufgaben der Kritik Notiz zu nehmen, sich aber erst dann mit ihren Operationen einläßlich zu beschäftigen, nachdem er in seiner Bibel heimisch geworden und schon etwas von ihrem positiven Gehalte geschmeckt, ja seine Seele durch ihn erfrischt und erbaut hat. Solches wird aber nur auf dem steilen Wege einer gründlichen Exegese gewonnen. Die kritische Virtuosität, wie Schleiermacher sie nennt, findet sich erst mit der Uebung[1]. Ja, die exegetische Virtuosität ist ihre nothwendige Voraussetzung, obgleich keine ohne die andere zu ihrer Vollendung gelangt. Diese Wechselwirkung zwischen Exegese und Kritik leuchtet übrigens von selbst ein. Hat die Wahl der Lesart Einfluß auf die Erklärung oder muß sie vielmehr erst den Stoff für dieselbe schaffen, so wirft auch umgekehrt wieder die richtige Erklärung einer Stelle das nöthige Licht auf die vorliegenden Varianten, und wir finden uns nach richtigerem Hineinlesen in den Zusammenhang nicht selten geneigt, eine Lesart wieder aufzunehmen, die wir schon verworfen hatten, oder eine andere aufzugeben, an die wir uns erst halten zu müssen glaubten, bevor die Stelle selbst uns klar war. Ja, auch in Betreff der Authentie einer Schrift und der Ermittelung ihres Verfassers kann uns eine mißverstandene Stelle leicht einen falschen Verdacht gegen das Buch erwecken, während ein tieferer Blick in den Geist des Schriftstellers und in die geschichtlichen Verhältnisse die Aechtheit außer Frage stellt, und umgekehrt können wir uns bei oberflächlichem Verständnisse über die Aechtheit einer Schrift beruhigen, während genaueres Eingehen berechtigte Zweifel weckt und zu gründlicherer Erörterung des zweifelhaft Gewordenen auffordert. Man sieht also, wie nothwendig es ist, 1. sich zwar jedenfalls, ehe noch das eigene Urtheil gebildet ist, an die Leistungen Anderer zu halten und sich also eines so viel als möglich kritisch berichtigten Textes bei der Lesung der Bibel zu bedienen, sich aber 2. auch bei den besten kritischen Hülfsmitteln den eigenen Scharfblick über der Erklärung offen zu erhalten.

Geschichtliches zur Kritik. Mit dem Texte des A. T., der von Abschreibern (bes. der Synagogenrollen) sehr gewissenhaft behandelt wurde, beschäftigten sich hauptsächlich die Masorethen, jüdische Gelehrte, deren vorzüglichste Schule im 6.—9. Jahrh. n. Chr. zu Tiberias blühte. Sie verglichen die Codices und bemerkten die Varianten (Qerê und Kethibh), sie zählten sogar ängstlich die Wörter und Buchstaben. Ihnen verdanken wir auch die Vocalzeichen, die Accentuation u. s. w. (Literatur s. im liter. Anh. F, I, 1.) Unter den Christen erwarben sich Verdienste Origenes († 254) durch Vergleichung der griech. Uebersetzung der LXX, des Aquilas, Symmachus und Theodotion mit dem hebräischen Original (in den sogen. Hexapla), und Hieronymus sowohl durch seine Verbesserung der alten latein. Uebersetzung (Itala), als durch Aufstellung einer eigenen, die bald als die allgemein

[1] Schleiermacher § 122 f.

verbreitete (Vulgata) kirchliche Autorität im Abendlande erlangte. Mit welchen Vorurtheilen der sonst so ängstlich vorsichtige Mann bei dieser Arbeit zu kämpfen hatte, ist bekannt. Wurde er doch von den „zweibeinigen Eseln", wie er sie nennt, ein falsarius, sacrilegus, corruptor sanctarum scripturarum gescholten! Das N. T. wurde allmählich gesammelt. Autographen besitzen wir nicht mehr. Die ältesten Handschriften reichen nicht über das 4. Jahrhundert hinauf. Eine Neigung zur Textverfälschung zeigte sich früh (Marcion?) und die Kirche mußte dagegen auf der Hut sein. Die Abschriften wurden zunächst für den kirchlichen Gebrauch angefertigt, „ohne alle philologische Aufsicht". Erst die spätere Wissenschaft hat die verschiedenen Codices theils nach dem Alter (Uncial- und Minuskel- oder Cursivschrift), theils nach den Gegenden, in denen sie entstanden sind (orientalische und occidentalische), in Familien und Recensionen eingetheilt. Die wichtigsten alten Codices des N. T. (und z. Th. zugleich der LXX) sind: der Cod. Alexandrinus (A) im britischen Museum zu London (saec. V); der Vaticanus (B) in Rom (saec. VI); der Cod. Ephraemi Syri (C, ein Palimpsest) in Paris (saec. V); und der Cod. Cantabrigiensis (evang. D, saec. VI). Zu diesen gesellte sich als einer der wichtigsten der 1859 von Tischendorf entdeckte und 1862 veröffentlichte Codex Sinaiticus (א); vgl. Tischendorf, Die Sinaibibel. Ihre Entdeckung, Herausgabe und Erwerbung. Lpz. 1871. Dieser Codex zeichnet sich nicht nur durch sein Alter (nach Tischend. aus der Mitte des 4. Jahrh.), sondern auch durch seine Vollständigkeit aus; er enthält auch den vollständ. Text des Barnabasbriefs und den Hirten des Hermas im griech. Original, sowie bedeutende Fragmente der LXX, welche Tischendorf zum Theil schon 1844 (Codex Friderico-Augustanus, Lpz. 1846) aus dem Orient mitgebracht hatte.

Im Mittelalter wurde wenig für die Kritik gethan; doch verbesserte Alcuin um's J. 802 auf Befehl Karl's des Großen die auf der Uebersetzung des Hieronymus beruhende Vulgata. Eine neue Berichtigung unternahm Lanfranc von Canterbury im 11., der Cardinal Nicolaus von Rom im 12. Jahrh. Bald nachher kamen die Correctoria biblica auf, Vulgataausgaben mit einem übrigens wenig werthvollen kritischen Apparat (vergl. de Wette, Einl. in's A. T. 8. Aufl. S. 143). Die Arbeit des Cardinals Hugo von St. Caro im 13. Jahrh., welcher die Bibel in Kapitel eintheilte (die Versabtheilung des N. T. folgte erst im 16. Jahrh. durch Rob. Stephanus), ist mehr eine mechanische als kritische zu nennen. Großartig war dagegen das Unternehmen des Cardinal Ximenes kurz vor der Reformation. Ihm verdanken wir die sogen. Complutensische Polyglotte, welcher später die von Antwerpen, Paris und London folgten: Zusammenstellungen des Textes und der Uebersetzungen in der Weise der Hexapla des Origenes. Die Londoner Polyglotte von Brian Walton († 1661) bietet in den Prolegomenen zugleich einen reichen apparatus biblicus (auch besonders edirt von Heidegger, Zür. 1723, und Dathe, Lpz. 1777). — Die erste griech. Ausgabe des N. Test. erfolgte durch Erasmus, (Basel 1516), da das bereits 1514 beendigte N. Test. der Complutensischen Polyglotte erst nach der 1520 erfolgten päpstlichen Bestätigung an's Licht treten durfte. Alle die bisher erwähnten Bemühungen galten mehr der Textkritik. Durch die Reformation wurde der Geist der Forschung allseitig geweckt. Luther erlaubte sich freie Urtheile über einzelne Bestandtheile der Schrift, obschon mehr vom subjectiven Gefühl, als von wissenschaftlichen Gründen geleitet. Später versperrte die Strenge, mit welcher die protestantische Kirche an dem Schriftprincip und einer grob mechanischen Inspirationstheorie hing, der unbefangenen

Kritik fast gänzlich den Weg. (Wurde doch in der Consensformel der Reformirten 1674 sogar die Inspiration der Vocalzeichen zum Dogma erhoben!) Dagegen ging im 17. Jahrh. eine neue kritische Anregung für die Einleitungswissenschaft von der kathol. Kirche aus durch Richard Simon. (Vgl. Bernus, R. Simon et son histoire critique du vieux Test. Lausanne 1869, sowie dessen Notice bibliographique sur R. S. Basel 1882). Aber den von ihm gebahnten Weg einer geschichtlichen Erforschung des geschichtlich Gewordenen suchten die Dogmatiker beider Kirchen (nach Lessing's Ausdruck) „immer wieder mit neuen Schlüssen zu verschütten". Auch die Textkritik hatte aufgehört, nachdem man sich einmal an den im 16. Jahrh. entstandenen textus receptus des N. T. wie an eine Autorität gewöhnt hatte. Eine neue Anregung ward ihr wieder durch die englischen Gelehrten Fell, Mill, Bentley, Kennicott (durch letzteren für das A. T.). Als (gegen die Mitte des 18. Jahrh.) Wetstein, von Bentley aufgemuntert, seine kritische Ausgabe des N. T. bearbeitete, hatte er schwere Angriffe zu erdulden (vergl. die Abhandl. des Verf.'s in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1839. 1). Und doch unternahm gleichzeitig J. A. Bengel dieselbe Arbeit im Interesse der gläubigen Theologie, welche Wetstein ausgehend von einer mehr skeptischen Denkweise begonnen hatte. Wenn sich aber beide mehr auf die Textkritik beschränkten, so regte dagegen Semler durch seine „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon" 1771 ff. vielfache Zweifel an in Betreff der Aechtheit ganzer biblischer Bücher. Von ihm datirt die Zeit der freieren Forschung auf diesem Gebiete, aber auch die des Mißbrauchs und der subjectiven Willkür. Allein mitten unter allen Schwankungen ging die ruhige Wissenschaft ihren sicheren Gang. Einerseits gewann die diplomatische Textkritik immer mehr an festen Principien und an historischem Boden durch die fortgesetzten paläographischen Forschungen, durch Vergleichungen von Handschriften u. s. w., und es bildeten sich in dieser Hinsicht verschiedene Systeme für das textkritische Verfahren aus. (Vergl. im liter. Anh., D a. E. und F, I die Literatur über die Leistungen und Ausgaben von Hug, Griesbach, Scholz, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Scrivener, Westcott, Hort u. A.; über die Arbeiten zur Textkritik des A. Test. vergl. unter „Masora".) Andererseits wandte sich die Untersuchung mit immer größerer Umsicht den einzelnen Theilen des Kanon des A. u. N. T. zu. Nachdem erst einzelne Bücher des A. u. N. T., ohne bestimmtes Princip und nach subjectiven Eindrücken der Kritiker angegriffen worden waren, gewann nach und nach die Untersuchung festere geschichtliche Anhaltspunkte. Am meisten sind im A. T. der Pentateuch, die Bücher der Chronik, die Propheten (2. Theil des Jesaia, Daniel), die Psalmen und die salomonischen Schriften, im N. T. die Evangelien (ihre Entstehung und ihr Verhältniß zu einander), die Pastoralbriefe und der 2. Brief an die Thessalonicher, der Brief an die Hebräer, sowie der 2. Petri und die Apokalypse in Untersuchung gezogen worden. Bei diesen fragmentarischen Operationen ist es indessen nicht geblieben, sondern nachdem die speculative Tübinger Schule (Baur, Zeller, Schwegler u. A.) eine historische Construction des Christenthums von ihren Principien aus versucht hat, sind sämmtliche Bücher des N. T. in den kritischen Auflösungsproceß hineingezogen worden. Nach dem Ergebniß desselben würde der größte Theil derselben einer späteren Zeit angehören und zugleich bewußten Tendenzen dienen, die mit der Lauterkeit apostolischer Gesinnung schwer zu vereinigen sein dürften. An einer Gegenströmung gegen diese Richtung hat es nicht gefehlt: von streng kirchlicher Seite (H. Thiersch, Ebrard) wie von mehr vermittelndem Standpunkt aus (Ewald, Weiße, V. Lechler u. a.) wurde Widerspruch erhoben; einen um-

fassenden Angriff auf die Positionen der Tübinger Schule unternahm A. Ritschl, welcher selbst ihr einst angehört hatte. Auch heute noch stehen sich aber weit auseinandergehende Urtheile der Kritiker gegenüber: eine Reihe von Forschern knüpfte in freier Fort- und Umbildung an die Resultate der Tübinger Schule an (Hilgenfeld, Volkmar, Holsten, O. Pfleiderer), andererseits wurden Ritschl's Arbeiten fortgesetzt (Schürer, A. Harnack, Wendt); dazwischen stehen die selbständigen zu verschiedenen Resultaten gelangenden Forschungen von C. Weizsäcker, H. Holtzmann, B. Weiß; andere suchen (besonders im Anschluß an v. Hofmann) die traditionellen Anschauungen vom Kanon und dessen Theilen möglichst zu rechtfertigen. Trotz des Streites der Meinungen dürfen wir uns in der Hoffnung nicht irre machen lassen, daß es der fortgesetzten ernsten Arbeit einer besonnenen Wissenschaft gelingen werde, nach manchen Irrgängen doch die richtige Bahn zu finden und eine sichere Grundlage zu weiteren Fortschritten im Dienste vorurtheilsfreier Wahrheitsliebe zu gewinnen. — Zur Geschichte der hist.-krit. Einleitung in's A. T. vgl. noch § 59, Geschichtliches.

Biblische Hermeneutik.

§ 52. Aufgabe und Methode derselben.

Literatur über Methode der Hermeneutik im lit. Anh., E.

Die biblische Hermeneutik handelt von den Grundsätzen, nach welchen die heil. Schrift auszulegen ist. Da diese Grundsätze im Allgemeinen dieselben sind, welche bei jeder menschlichen Schrift in Anwendung kommen, so unterscheidet sich die Hermeneutik als theologische Wissenschaft von der allgemeinen (philosophisch-philologischen) in weiter gar nichts, als in ihrer speciellen Beziehung auf den Gegenstand der Auslegung, wobei der eigenthümlich religiöse Charakter der Bibel allerdings in Betracht kommt.

Hermeneutik (von ἑρμηνεύω und dieses von Hermes als dem interpres deorum)[1] ist nach Schleiermacher's Ausdruck[2] eine Kunstlehre: „denn das vollkommene Verstehen einer Rede oder Schrift ist eine Kunstleistung und erheischt eine Kunstlehre oder Technik.“ Sie ist eine Art von Umkehrung der Rhetorik in ihrem logischen Teil. Wenn nämlich der logische Theil der Rhetorik die Gesetze enthält, nach welchen die eigenen Gedanken zu verknüpfen, zu ordnen und darzustellen sind, so lehrt die Hermeneutik, wie die gegebene Rede oder Schrift eines Anderen aufzufassen, nachzuconstruiren und zu deuten ist. Je klarer nun das logisch geordnete Denken in einer Rede oder Schrift hervorspringt, wie es da geschieht, wo das Mitzutheilende vor dem Verstande des Lesers oder Hörers in einem wohlgeordneten kunstgemäßen Vortrage entwickelt wird, desto weniger bedarf es der Auslegung und einer eigenen Kunst derselben; daher z. B. der rein mathematische Vortrag, vorausgesetzt,

[1] S. Creuzer's Symbolik I. S. 9—15. 365 ff. II. S. 617.
[2] Kurze Darst. 2c. § 132.

daß man über die Definitionen einverstanden ist, keine weitere Hermeneutik erfordert. Je mehr sich aber das Logische in dem Vortrage versteckt, je weniger die Worte bloße Formeln und Zahlen (Ausdruck meßbarer Größen), sondern je mehr sie, der Natur des behandelten Gegenstandes gemäß, unzureichende, nicht ganz in dem Begriffe aufgehende Zeichen und Symbole eines tief gedachten, tief gefühlten Ursprünglichen, kurz je mehr sie die aus der Sinnenwelt entlehnten Träger unsichtbarer Ideen sind, desto nothwendiger ist das Amt eines Interpreten, der da wisse, den zunächst auf dem mechanischen Wege der Grammatik richtig erfaßten Buchstaben vermittelst eines organischen, lebendigen Gedankenprocesses auf die ursprüngliche Idee zurückzuführen und so das gesprochene oder geschriebene Wort für den Hörer oder Leser wieder zu dem zu machen, was es dem Redner oder Verfasser war, als es in lebendiger Frische und Ursprünglichkeit seinem Geiste entströmte. Daher wurde schon im Alterthum der Mantik die Hermeneutik beigesellt, und deßhalb bedürfen noch jetzt Dichter, Epigrammatiker und poetisirende Philosophen eher einer kunstgemäßen Erklärung, als schlichte Prosaiker[3]. Ferner aber werden auch solche Werke, die einer entlegenen Zeit entstammen und sich in einer Sprache bewegen, die selbst wieder mannigfache geschichtliche Umwandlungen erlebt hat, eher der Gegenstand der Hermeneutik werden, als Schriften und Reden unserer Zeit und unseres Volkes, deren Verständniß uns eben dadurch näher liegt. Je individueller endlich die Beziehungen eines gesprochenen oder geschriebenen Wortes sind, desto mehr ist ein Schlüssel zu ihrem Verständniß nöthig, wie dieß namentlich bei Briefen der Fall ist. Wenden wir dieses nun auf die Bibel an, so werden wir finden, daß sie in jeder der genannten Beziehungen hermeneutische Kunst fordert. Wenige Bücher bleiben für's Erste so sehr in der Form des Ausdrucks hinter dem Reichthum des Inhaltes zurück und gehören deßhalb so sehr zu den prägnanten Schriften, als eben diese demüthig bescheidenen Hüllen der höchsten Ideen, die Luther geistvoll den Windeln vergleicht, darin das Christuskind gelegen, wie er anderseits auch aussprach, daß in der heiligen Schrift nicht bloße „Lese-, sondern Lebeworte" seien. Wie oft ist man deßhalb genöthigt, zwischen den Zeilen zu lesen! Zugleich aber theilt die Bibel das Schicksal mit allen auch weniger prägnanten Werken des Alterthums, daß sie in Zeiten und unter einem Volke geschrieben ist, in die wir uns von Neuem hineinversetzen und hineinleben, sowie endlich in Sprachen, in die wir uns hineindenken und hineinhören müssen, wenn wir das Geschriebene recht verstehen wollen[4]. Wie ganz individuell

---

[3] „Auch in unserer eigenen Erfahrung fehlt es nicht an Analogien, wo der Geist des Schriftstellers, z. B. in einzelnen Momenten, sich emporgetragen fühlt zu einer so intuitiven Durchdringung seines Gegenstandes, daß er mit einer ungewöhnlichen Prägnanz und Wortgewichtigkeit von ihm spricht, die er selbst mit seiner Reflexion nicht in's Einzelne zerlegen kann; ja sogar, sobald er aus seinem intuitiven Centralpunkt heraus wieder in die gewöhnliche Denkthätigkeit versetzt ist, kann ihm seine eigene Arbeit wie ein ihm fremdes Object erscheinen, über dessen genaue Sinnentwickelung er sich ebenso erst den Kopf zerbrechen muß, wie ein anderer." J. T. Beck, Einl. in das System der christl. Lehre S. 253. — Ein Beispiel dazu Hamann.

[4] „Wer erklären will, muß, sich möglichst nahe andrängend, den ersten Lesern oder Hörern gleich werden." Lutz (Hermeneutik). „Pour ne pas errer sur le

und ἐξήγησις bedeuten im Grunde dasselbe. Doch versteht man nun einmal unter Exegese die Thätigkeit des Auslegens selbst, unter Hermeneutik die Theorie der Auslegekunst. Für letztere gebraucht man auch den Ausdruck: Exegetik. (Vgl. § 35.)

§ 54. Schriftauslegung und Schrifterklärung.

Die Exegese im weiteren Sinne des Wortes schließt sowohl die Schriftauslegung als die Schrifterklärung in sich. Während sich die erstere lediglich darauf beschränkt, die von einem Schriftsteller erzählte Thatsache oder vorgetragene Lehre in ihrer reinen Objectivität aufzufassen, bringt die Erklärung dieselbe in Verbindung mit anderweitigen Thatsachen und Lehren oder auch wohl mit dem eigenen Urtheile des Auslegers. Immer wird daher die bloße Auslegung weniger von der Persönlichkeit des Exegeten abhängig sein, als die Erklärung, in welche sich leichter ein subjectives Element einmischt. Die erstere entspricht der Uebersetzung und ist die Rechtfertigung derselben, die letztere stellt sich in der Umschreibung (Paraphrase) dar.

Auch hier folgen wir dem recipirten Sprachgebrauch[1], obwohl man denselben auch umkehren könnte, indem der Erklärer doch eigentlich nur den Sinn klar macht, Licht in das Dunkle bringt, während der Ausleger das Erklärte weiter auseinanderlegt und ausbreitet. So sagt man vom Prediger, er verstehe den Text auszulegen, gerade wenn er nicht nur das aufhellt, was dem Verständniß schwierig ist, sondern wenn er das Aufgehellte nun auch nach allen Seiten hin zum Behuf eines tieferen Verständnisses darlegt. In der wissenschaftlichen Terminologie pflegt man jedoch das Wort Auslegung im Sinne von interpretatio und Erklärung im Sinne von commentatio, explanatio, explicatio zu nehmen. Das Geschäft des interpres (Auslegers nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) ist beendet, wenn der Sinn des Autors einfach dargelegt[2], also z. B. constatirt ist, daß er ein Wunder erzähle, dieses oder jenes Dogma lehre. Der Commentator geht dagegen weiter. Er will sich klar machen, wie der Verfasser dazu gekommen sei, so und nicht anders zu erzählen, zu lehren u. s. w. Er stellt ihn mit sich selbst, mit seinen Zeitgenossen, mit dem ganzen Geiste der Zeit, in der er gelebt hat, zusammen (was man auch im Unterschied von der bloß grammatischen die

---

[1] Vgl. Eberhard, synon. Handwörterbuch unter „auslegen, erklären, deuten" S. 101. Ast S. 184: „Das Verständniß entwickeln und darlegen heißt erklären. Die Erklärung setzt nämlich Verständniß voraus und beruht auf ihm; denn nur das wahrhaft Aufgefaßte und Begriffene, das Verstandene, kann als solches Anderen mitgetheilt und verdeutlicht werden."

[2] Ueber den Unterschied von Sinn, Bedeutung, Verstand s. Schleiermacher, Hermeneutik S. 41.

historische Auslegung nennt) und bringt schließlich das Gefundene pragmatisch zusammen mit der Summe der eigenen Erkenntniß und reiht es in dieselbe ein. Daraus ergiebt sich von selbst, wie weit von reiner Objectivität der Exegese die Rede sein könne. Allerdings muß sich die Auslegung unabhängig erhalten von jeder dogmatischen Voraussetzung[3], und in neuerer Zeit hat sie dieß auch immer mehr gethan; namentlich hat der Rationalismus es aufgegeben, seinem System zu Liebe Wunder und Dogmen auf exegetischem Wege (durch Verdrehung) zu beseitigen. Ja, fast scheint die negative Richtung der heutigen Zeit in ihrer sogenannten „Voraussetzungslosigkeit" ihre Freude daran zu haben, den biblischen Schriftstellern in der erwähnten Beziehung mehr aufzubürden, als die unbefangene Exegese anerkennt, — freilich nur, um dann das Ganze als ein Halt- und Sinnloses über Bord zu werfen. Aber eben diese Voraussetzungslosigkeit ist wieder von einem Vorurtheil, dem „der modernen Bildung" beherrscht, und dieses hat, wenn sich auch die Auslegung frei von ihm erhält, mindestens auf die Erklärung großen Einfluß. Statt daß diese ruhig und mit Selbstverleugnung auf den Sachverhalt eingeht, nimmt sie von vorn herein gegen den Schriftsteller eine feindliche Stellung ein und behandelt ihn ungerecht. Von dieser leidenschaftlichen Stimmung hält sich nun die Schule fern, welche sich lediglich der grammatisch-historischen Auslegung befleißigt und sich dabei jedes eigenen Urtheils enthält. Dieser Standpunkt ist jedenfalls ein achtungswertherer, in sittlicher, wie in wissenschaftlicher Beziehung. Aber ist er genügend? Oder besteht der letzte und wahrhaft wissenschaftliche Gewinn nicht darin, daß man das durch gelehrten Fleiß Gefundene in ein Eigenthum des Geistes verwandle? Wozu die Beschäftigung mit einem Schriftsteller, der mir nichts ist und nichts giebt, und mit dem ich mich innerlich durch nichts verbunden weiß? Wie nur ein dichterisches Gemüth den Dichter zu erklären vermag, so kann nur ein religiöser Sinn einen religiösen Schriftsteller, näher ein christlicher einen christlichen, auffassen und verstehen; und wie Familienbriefe nur von den Gliedern der Familie in's Innerste und Tiefste hinein verstanden werden, während sie dem Fremden ein Aeußerliches bleiben, das ihn langweilt, so steht es auch mit diesen Schriften des Vermächtnisses göttlicher Liebe[4]. Hier wird uns also allerdings auch der Exeget den Grund seines Herzens offenbaren in der Art, wie er uns seinen Schriftsteller erklärt, und nur

---

[3] „Den Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, ist und bleibt, so viel man auch dagegen excipire und clausulire, eine von vorn herein bestochene Procedur, bei welcher man hat, ehe man sucht, und findet, was man hat." Meyer, Vorr. zum krit.-exeg. Handb. 2. Aufl. S. XII f. — „Suche mit allen rechtlichen Mitteln, die dir zu Gebote stehen, den wahren Sinn deines Schriftstellers zu erforschen; leihe ihm nichts von dem Deinigen, aber nimm ihm auch nichts von dem Seinigen. Fordere niemals, was er sagen soll; aber erschrick niemals vor dem, was er sagt." Rückert (s. Rheinwald, Repert. 1839. 5. S. 97). So ruft auch schon der alte Bengel dem Schriftforscher zu: Non timide, non temere! und giebt ihm den Rath: Te totum applica ad textum et totum textum applica ad te.

[4] „Wahrlich ich sage euch, der Lord Byron hätte mit dürftiger Kenntniß der hebräischen Sprache den größten Bußpsalm David's (51) besser ausgelegt, als mancher der berühmtesten Grammatiker." Umbreit (in der Rec. von Tholuck's Commentar zu den Psalmen, in den Studien und Kritiken 1845, S. 177).

dann wird uns seine Subjectivität eine störende sein, wenn sie sich nicht mit dem Grundton der biblischen Stimmung in Einklang findet[5]. Damit ist nicht gesagt, daß der Exeget von vornherein seine eigenen Gedanken unbedingt gefangen geben soll, selbst nicht unter das Schriftwort, wie von gläubiger Seite oft gefordert wird. Er soll Freiheit des Geistes und Unbefangenheit genug behalten, das menschlich Eigenthümliche seines Schriftstellers, das, was seiner individuellen Bildung, seiner Stellung zur Zeit ꝛc. angehört, zu beurtheilen; er darf sich über ihn stellen in der einen Beziehung, während er sich unterordnet in der anderen. Auch hier ist durchaus lebendige Wechselwirkung, ein sich Anregenlassen vom Geiste und ein Verarbeiten des Gewonnenen in das schon Vorhandene, zu weiterer Förderung des Verständnisses nothwendig[6]. Ueberhaupt ist ja die Exegese nicht auf einmal beendet, und wer seinen Schriftsteller zum zehnten- und hundertstenmal liest, wird ihn anders erklären, als wer ihn das erstemal liest[7]. Man hat die vielseitige Geistesthätigkeit bei der Erklärung, das Zusammenstimmen der grammatisch-historischen Interpretation mit der höheren, idealen und gemüthlich religiösen, panharmonische Interpretation genannt (Germar); später ist der Ausdruck pneumatisch beliebt worden (Beck). Auf das Wort kommt nichts an; aber vielfach fühlt es unsere Zeit und erkennt es an, daß allerdings bei aller menschlichen Erklärung des Menschlichen in der Bibel (und eine solche bleibt die nothwendige Schutzwehr gegen allen abergläubischen Mißbrauch) doch in letzter Instanz der heilige Geist selbst der ächte Erklärer seiner Worte, der angelus interpres sein müsse, der uns den Sinn der Schrift aufschließt[8]; was ohne alle Phantasterei auf den vernünftigsten Sinn zurückzuführen ist für die, welche Sinn dafür haben.

---

[5] „Wem ein tieferer Sinn und eine lebendige Anschauung fehlt, bleibt bei aller technischen Virtuosität in der Auslegung der Natur wie der heil. Schrift, sowohl des N. wie des A. T., ein Stümper, der an der Schale nagt und nie zu jenem geistigen Mittelpunkt dringt, in dem die Idee in ihrer ewigen Wahrheit leuchtet.“ Umbreit (Stud. u. Krit. 1832, S. 656). Ebenso urtheilt auch Usteri (Commentar über d. Br. an die Galater S. VI): „Das grammatisch-histor. Princip dünkt mich nur erst die conditio sine qua non oder das negative Regulativ der Auslegung zu sein; die positive Aufgabe des Exegeten scheint mir darin zu bestehen, sich gleichsam ganz in den Geist des Schriftstellers niederzusenken, um dann das Bild desselben wie es sich unter örtlichen und zeitlichen Bedingungen in der Schrift abspiegelt, sprachlich und sachlich beleuchtet vor den Augen des Lesers emporsteigen zu lassen.“ — Vgl. auch Schleiermacher, Hermen. S. 50.

[6] In diesem Sinne redet auch Lücke (Stud. u. Krit. 1834, S. 769 ff.) von einer eintauchenden und auftauchenden Geistesrichtung des Exegeten.

[7] So rühmt Luther, daß er die Bibel nun schon etliche Jahre, jedes Jahr zweimal, durchgelesen und allezeit von den Aestlein und Zweiglein noch ein paar Früchte heruntergeklopft habe.

[8] Nach Luther (vgl. Lücke's Zuschrift an Neander in seiner neutestamentlichen Hermeneutik) oder nach Flacius: „Damit Gott selbst der oberste Herr und Schiedsrichter in allen Streitigkeiten und Zweifeln bleibe.“ Bei Pelt S. 175.

§ 55. Schriftanwendung.

Von der Schriftauslegung und Schrifterklärung ist endlich noch zu unterscheiden die Schriftanwendung. Obwohl auf der ersteren ruhend, gehört sie doch ihrem Wesen nach einem anderen Gebiete, nämlich dem praktischen, an.

Die heilige Schrift wurde ursprünglich zu erbaulichen Zwecken ausgelegt: so das A. T. von den neutestam. Schriftstellern, und so wieder das N. T. mit dem Alten von den Kirchenvätern, obwohl einige unter ihnen bereits einen Unterschied machten zwischen praktischer und wissenschaftlicher Erklärung. Auch jetzt noch soll die Frucht des exegetischen Studiums der Kirche zu gute kommen, die Kathederexegese der Kanzelexegese, was oft aus wissenschaftlicher Vornehmthuerei übersehen wird. Soll sich aber darum die wissenschaftliche Exegese zum Voraus auf den Kanzelgebrauch einrichten, so daß der Sinn, der für die Erbauung das Meiste abträgt, von vorn herein als der richtige angenommen wird? Oder soll (mit Kant[1]) eine besondere Art der Auslegung, die kirchlich-praktische (wie er sie nannte: moralische), neben die wissenschaftliche so hingestellt werden, daß beide einander nichts angehen? Keines von Beidem. Die praktische Exegese muß das Resultat der wissenschaftlichen sein, und ein gewissenhafter Prediger soll dem Volke keine Erklärung vortragen, die sich nicht wissenschaftlich rechtfertigen läßt. Eine solche Interpretation könnte auf den Namen einer „moralischen" keinen Anspruch machen, sie wäre höchst unmoralisch, wie alles, was nicht aus der Wahrheit ist. Wohl aber hat der Prediger die Schriftwahrheit in allseitige Beziehung zu den religiösen Bedürfnissen der Zeit und der Gemeinde zu setzen, in der Weise, daß das Schriftwort, welches er zu Grunde legt, aus der nächsten Begrenzung, in der es der Exeget vorfindet, herausgehoben und unbeschadet seines ursprünglichen Sinnes bald verallgemeinert, bald wieder auf's Individuellste und Speciellste bezogen, und daß so das äußerlich und geschichtlich Gegebene in ein Bild innerer Zustände und in einen Mahnruf für die Gegenwart verwandelt wird; denn was den Gemeinden zu Rom, Corinth, Philippi u. s. w. gesagt wurde, das sagt der Geist den Gemeinden noch heute. Nur wäre es eine Vermischung der Gebiete, wenn der wissenschaftliche Exeget die Aussprüche der Bibel in dieser subjectiven Unmittelbarkeit auffassen wollte[2], in der sie der Prediger zu fassen berechtigt ist, oder

---

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 2. Aufl. 1794. S. 158 ff. Dagegen Rosenmüller's Bemerkungen (Erl. 1794).

[2] Dieß gilt namentlich vom A. T. Hier ist es die Aufgabe des Exegeten, den Schriftsteller aus seiner Zeit heraus zu verstehen und auch die sogen. messianischen Stellen in ihrer nächsten historischen Sphäre zu begreifen; wenn er auch die Fäden, die in das N. T. hinüberleiten, an die Hand giebt, so überläßt er doch ihre weitere Verknüpfung anderen Disciplinen, und nie darf „die alttestam. Auslegung in ihrer bewußten wissenschaftlich-künstlerischen Begrenzung mit der vom N. T. ausgehenden christl. Reflexion verwechselt werden." (Umbreit a. a. O. gegen Hrn. von Meyer und seine Schule.) Vgl. auch Kurtz, Gesch des A. B.

wenn umgekehrt der Prediger ängstlich bei dem ersten und nächsten Sinne des Buchstaben stehen bleiben wollte[3]. Auch der wissenschaftliche Exeget kann seinen Schriftsteller zur Erbauung der Zuhörer erklären; aber dieß geschieht wahrlich nicht durch das Anstellen erbaulicher Betrachtungen oder durch einen Cento aus alten und neuen Asketen, sondern wie sogar der Mathematiker durch das Stringente seiner Beweise die Gemüther derer zu ergreifen vermag, die seinem Vortrage folgen, so wird dieß noch weit mehr der Exeget durch die ruhige Darlegung und Entfaltung des in den Grenzen seiner eigenen Sphäre sich haltenden Schriftwortes vermögen. Winke zu weiterer praktischer Ausführung mögen dabei immerhin gegeben werden[4]; aber die eigentlich praktische Behandlung des Stoffes zum Behuf der homiletischen Verwendung ist der praktischen Theologie zuzuweisen[5]. Demnach ergiebt sich uns, daß Auslegung, Erklärung und Anwendung, jede in ihrem Bereiche, in verschiedene Gebiete der Theologie eingreifen, die Auslegung in das historische, die Erklärung in das dogmatische, die Anwendung in das praktische Gebiet.

§ 56. Methode des exegetischen Studiums.

Hinsichtlich der Ausführlichkeit kann die Exegese innerhalb des theologischen Studiums entweder als cursorische oder als statarische betrieben werden. Beide Methoden haben ihre eigenthümlichen Vorzüge und Nachtheile. Die Wahl der einen oder anderen wird sich vor Allem nach der

---

S. 8: „Das Wesen der Weissagung wird völlig verkannt, wenn man ihre hauptsächlichste Bedeutung darein setzt, dem Christenthum, in dem freilich alle Weissagung sich erfüllt, zur Bewahrheitung seines göttlichen Ursprungs zu dienen. Es stände mit dem Christenthum schlimm, wenn es der Beglaubigung durch wirklich eingetroffene Vorhersagungen nicht entbehren könnte, und noch schlimmer stände es mit der Weissagung, wenn sie erst nach Jahrhunderten oder nach Jahrtausenden Verständniß und Bedeutung gewänne. Die Weissagung will — jede andere Bedeutung ist eine nebensächliche und untergeordnete — das Verständniß der Gegenwart, ihrer Stellung und ihrer Aufgabe öffnen, und nicht bloß der Gegenwart, der sie unmittelbar gegeben ist, sondern auch jeder späteren Gegenwart, insofern diese mit jener noch wesentlich gleiche Basis, gleiche Bedürfnisse und gleiche Aufgabe hat."

[3] Rosenkranz, Encykl. (1. Aufl.) S. 125: „Die Rücksicht auf die originelle Beschränkung des Sinnes macht den Unterschied aus zwischen der populären und wissenschaftlichen Auslegung. Jene muß das Princip haben, den Sinn der Schrift so fruchtbar und vielseitig zu behandeln, als er nur immer zuläßt; sie kann unbedenklich — wenn sie nur von dem Geschraubten und direct Verzerrten sich fern hält — dem Text soviel unterlegen, als er tragen will. Diese dagegen hat den Sinn der Schrift so nachzuconstruiren, wie er ursprünglich gemeint war." Vgl. Vinet, Homilétique p. 130 ss., der zwischen Erweiterung (extension, catachrèse) und Umdeutung (métaphore) unterscheidet, wonach für den praktischen Gebrauch das Erstere zulässig wäre, das Letztere nicht. Vgl. auch K. R. Hagenbach, Vorrede zu den Festpredigten. Basel 1830, S. IX—XI.

[4] de Wette, praktische Erklärung der Psalmen.

[5] Der Einfachheit wegen haben wir übrigens Werke praktischer Schriftauslegung in unserem literar. Anhang unter den exegetischen aufgenommen.

Beschaffenheit des Stoffes zu richten haben. Der Gebrauch gelehrter Commentare wird erst dem von rechtem Nutzen sein, der schon die eigene Kraft im Erklären versucht hat; denn zu viele Hülfsmittel sind eher verwirrend als zurechtleitend, und der Anfänger hat sich ebensosehr vor dem Sichverlassen auf fremde Autoritäten, wie vor einem falschen Streben nach Originalität zu hüten. Der sittlich-religiöse Ernst, mit welchem er an die heiligen Schriften herantritt, und ein für die Sache der Bibel und des Christenthums entschieden begeisterter Sinn werden ihn am besten vor Abwegen bewahren und ihm jene Selbstverleugnung geben, ohne welche nichts wahrhaft Großes erreicht wird.

Jeder Studierende soll schon vor dem Eintritt in die Theologie seine Bibel, vorzüglich das N. T. mehr als einmal und das Wichtigste auch schon in der Grundsprache[1] gelesen haben. Auch während des Studiums soll die cursorische Lectüre privatim fortgesetzt werden; denn wir sollen mit der Schrift leben, mit ihr gleichsam aufstehen und uns niederlegen. Nur so bekommen wir einen lebendigen Eindruck von ihr, während sie uns, wenn sie ausschließlich als Object der rein gelehrten Forschung betrachtet wird, innerlich fremd bleibt und nicht mit uns zusammenwächst. Auch lasse man doch ab von dem Wahn, als müsse man sich gleich von Anfang an mit einem Wall von Commentaren verschanzen. Das sieht gründlicher aus, als es in der That ist, und oft sieht man dann den Wald vor Bäumen nicht. Besser man übe sich, das zu erklärende Stück schriftlich zu übersetzen; auch der Lehrer wird wohlthun, seiner Erklärung eine deutsche oder lateinische Uebersetzung entweder vorauszuschicken oder nachfolgen zu lassen. Das Letztere ist dann mehr am Platze, wenn sich die Uebersetzung mehr der Umschreibung (Paraphrase) nähert, das Erstere, wenn sie mehr wörtliche, der weiteren Erklärung harrende Uebertragung ist. Noch vor dem Gebrauch der Commentare wird bei der Repetition das Nachschlagen und Vergleichen der in der Vorlesung angeführten Parallelen und eine sorgfältige Vergleichung der alttestamentlichen Citate im N. T. mit dem Original und der Septuaginta von Nutzen sein. Es ist ein großer Irrthum, wenn man wähnt, die exegetische Aufgabe bestehe nur darin, unter den schon vorhandenen Auslegungen zu wählen, statt daß man sich übt, mit eigenen Augen zu sehen[2]. Und auch da, wo man zu weiteren Hülfsmitteln greift, wird man wohlthun, sich in erster Linie an solche

---

[1] Ueber das Unzulängliche jeder Uebersetzung vgl. Schleiermacher, kurze Darst. § 126.

[2] So räth schon Melanchthon in der Postille II, 626: „Amate doctrinam et scripta Pauli et saepe legite; id magis proderit, quam si legatis magnos acervos commentariorum. Qui ordinem observat in Epistolis Pauli et saepe relegit, plus discit, quam qui multos evolvit commentarios.“ — Gaussenius, diss. (vgl. oben S. 98, Anm. 18) I. p. 26: „Atque illud est, quod soleo studiosis usque ad fastidium inculcare, ut ad commentarios non adeant, quin prius illis aqua haereat neque ultra possint in loci examine proprio remigio pergere.“

zu halten, welche (nach Art der Scholien) dem grammatisch-historischen Verständniß aufhelfen (Schöttgen, Lightfoot, Grotius, Wolf, Bengel), und dann erst an die, welche den Ideengang des Verfassers in eigenthümlicher Weise entwickeln[3]. Diese sollen erst den Fleiß krönen. Die falsche Sucht, neue Auslegungen auf eigene Faust hin erfinden zu wollen, wird übrigens da weniger Platz greifen, wo jemand noch nicht die Masse der schon vorhandenen kennt (was nur das Gelüsten reizt, zu den 100 vorhandenen Erklärungen noch eine 101. hinzuzufügen). Wir werden vielmehr eine um so größere Befriedigung empfinden, wenn das von uns selbst Gefundene hinterher durch das Ansehen eines bewährten Exegeten seine Bestätigung erhält. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir uns in keinem Falle bei der selbstgefundenen Auslegung beruhigen dürften, wenn sie nicht eine gelehrte Autorität für sich hat. Als Protestanten müssen wir vielmehr stets die Möglichkeit neuer, in der Sprache und den geschichtlichen Daten noch besser begründeter Auslegungen in dem Maße zugeben, als Philologie und Geschichte unter uns fortschreiten, wenngleich das höchst nöthige Mißtrauen in die eigene Sehkraft in solchen Fällen zu einer doppelt strengen Prüfung auffordern soll. Auch hier findet oft der schlichte einfache Sinn das Beste[4]. Wehe dem, der die Bibel zur Schaubühne seiner Eitelkeit macht! Ihm schließt sich gewiß die reine Wahrheit nicht auf, wenn er auch Einzelnes hervorklauben sollte, was ihm eine ephemere Berühmtheit einträgt. Dagegen wohl dem Exegeten, dem, wie dem Bilde des Evangelisten Matthäus, der Engel zur Seite steht mit dem Kindesangesicht der Unschuld und des unbestochenen Wahrheitssinnes!

Zur Geschichte der Auslegung.

Wie schon bemerkt (§ 55), diente die Bibelerklärung zuerst dem praktischen Bedürfniß. Es galt vor Allem, sich des heiligen Inhalts zu bemächtigen, und erst eine spätere (reflectirende) Zeit konnte sich die Aufgabe stellen, diesen Inhalt in seiner ursprünglichen Form zu fixiren und das damalige Bewußtsein von dem einer späteren Zeit zu unterscheiden (vgl. Rothe, zur Dogmatik S. 186 ff.). Als nun aber die Juden im Auslande, namentlich die in Alexandrien, mit hellenischer Weisheit bekannt wurden, lag ihnen vor Allem daran, das Göttliche, von

---

[3] „Caeterum, cum commentarios dico, eos intelligo, qui scripturam brevibus ad sensum literalem accommodatis observationibus illustrant; non qui occasione scripturae suas, quas locos communes vulgo vocant (ihre Dogmatik), in medium protrudunt, quibusque adeo libri sacri non tam sunt commentariorum argumentum, quam praejudiciorum loci quidam atque indices." Gaussenius l. c. I. p. 27.

[4] „Certe, quemadmodum vina, quae sub primam calcationem molliter defluunt, sunt suaviora, quam quae a torculari exprimuntur, quoniam haec ex acino et cute uvae aliquid sapiant, similiter salubres admodum et suaves sunt doctrinae, quae ex Scripturis leniter expressis emanant, nec ad controversias . . . trahuntur." Baco Verul., de augmentis scientiar. IX, 488. So warnt auch S. Werenfels in der nachher angef. Diss. vor Solchen, welche mehr ihre argutiolas, allegoriolas, allusiunculas etc. in der Schrift suchen, als den schlichten, einfachen Sinn. — Der simple Laienverstand trifft mitunter besser zum Ziel, als der vom Schuldunst umnebelte Blick des gelehrten Exegeten.

dem sie sich dort berührt glaubten, als in der Schrift gegründet nachzuweisen und die Keime einer tiefsinnigen Gnosis unter ihrer bescheidenen Hülle zu suchen und zu finden, während die Palästinenser bei der historischen Interpretation stehen blieben. Jenes Bestreben führte zur allegorischen Auslegung[5], die nicht als eine willkürliche Erfindung einzelner Köpfe, sondern als eine natürliche Entwickelungsstufe in der Geschichte der Schrifterklärung gefaßt werden muß. Als nun vollends das Christenthum in die Welt getreten war und mit ihm die Erfüllung früherer Verheißungen und Erwartungen, da war es natürlich, daß eine Zeit, die noch ganz von dem mächtigen Eindrucke erfüllt war, den die Erscheinung Christi hinterlassen hatte, auch Christum, den Messias, überall im A. T. wiederfand und in den zufälligsten Dingen Spuren seines Wesens zu entdecken meinte. „Je heller und glänzender das neue Licht war, welches den an Jesum gläubig gewordenen Israeliten von ihm aus über das A. T. im Ganzen und Großen aufging, desto zuversichtlicher setzten sie voraus, daß auch alles oft so dunkle Detail in dem heil. Buche von eben daher sich aufhellen müsse" (Rothe S. 196). Jeder rothe Faden wurde Typus des vergossenen Blutes, und was nur von ferne einem Kreuze ähnlich sah, war ein Vorbild des Kreuzes auf Golgatha. (Vgl. Barnabas, Justin d. Märt. u. A.) So standen die Dinge schon vor Origenes († 254). Er war nicht der Erfinder der allegorischen Auslegung, aber der erste[6], der einen hermeneutischen Kanon für sie aufgestellt und ihr neben der grammatisch-histor. Auslegung eine wissenschaftliche Berechtigung eingeräumt hat, während sie früher mehr in unbewußter Naivität geübt worden war. Jetzt erwachte das Bewußtsein von dem Gegensatz des allegorisirenden und des grammatisch-histor. Verfahrens, und diesen Gegensatz suchte Origenes auszugleichen. Er lehrte einen dreifachen Schriftsinn (entsprechend dem Leib, der Seele und dem Geiste des Menschen: = buchstäblicher, moralischer, geistiger Sinn). Was sich buchstäblich nicht rechtfertigen läßt (der Würde Gottes und der Bibel Eintrag thut), ist allegorisch zu erklären. Mit dem Allegorischen ist das Anagogische und Tropologische verwandt. Dieser origenistisch-alexandrin. Hermeneutik trat jedoch im 5. Jahrhundert die nüchterne antiochenische Schule entgegen, als deren Hauptvertreter (dem fanatischen Cyrill von Alex. gegenüber) Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsueste, Joh. Chrysostomus und Theodoret von Kyros zu nennen sind. Doch vermochten auch sie das Allegorisiren nicht völlig von sich fern zu halten. Von nun an ging die historisch-theologische Auslegung, die auch schon früher geübt worden war, neben der allegorischen her. Unter den latein. Lehrern zeichneten sich Ambrosius und Hieronymus als Exegeten aus; Augustin dagegen verdankte seinen Ruhm weniger seiner exegetischen Gelehrsamkeit und Genauigkeit, als der Originalität und dem geistigen Tiefblick, mit welchen er seine Zeit beherrschte. Auch er war ein Freund des Allegorisirens und statuirte einen vierfachen Schriftsinn. — An ihn schloß sich Gregor der Große († 604),

---

[5] Das Wort ἀλληγορεῖν von ἄλλο und ἀγορεύειν, Gal. 4, 24. „Die schlimmste Abweichung nach dieser Seite hin ist die kabbalistische Auslegung, die sich mit dem Bestreben, in Allem Alles zu finden, an die einzelnen Elemente und ihre Zeichen wendet." (Schleiermacher, Hermen. S. 23.) Auch sie kam nach dem Exil bei den Juden auf (vergl. Jer. 25, 26, wo שֵׁשַׁךְ sogen. Athbasch für בָּבֶל, und 51, 1, wo לֵב קָמָי Athbasch für כַּשְׂדִּים — beide übrigens schwerlich vom Propheten selbst herrührend) und ging von ihnen zu den Christen über. Vgl. die Schriften im literar. Anh., E, c. a. E.

[6] Nämlich unter den Christen. Denn schon Philo hatte mit Bewußtsein zwischen einem esoterischen und exoterischen Sinne unterschieden.

der römische Bischof, an. Die Autorität der Kirche verdrängte nun mehr und mehr die freie Forschung, und wie man sich gewöhnte, an das Evangelium zu glauben um der Kirche willen, so gewann auch die traditionell-kirchliche Auslegungsweise, welche wir als eine fernere Entwicklungsstufe zu betrachten haben, die Oberhand. Auf ihr standen fast alle Exegeten des Mittelalters. Man hielt sich an Sammlungen dessen, was die Lehrer der Kirche Gutes und minder Gutes über die Schrift gesagt hatten (σεῖραι, catenae patrum)[7]; daneben fand (besonders bei den Mystikern) ein phantastisches Allegorisiren statt. In Folge der Vernachlässigung des Bibelstudiums und der Unkenntniß der Grundsprachen ermangelte die scholastische Theologie eines sicheren biblischen Grundes. — Wichtig sind dagegen im Mittelalter, besonders vom 12. Jahrh. an, die jüdischen Ausleger des A. T., die Rabbinen Isaaki (vulgo Jarchi), Aben Esra, Dav. Kimchi, Maimonides (R. Mose Ben Maimun, abgekürzt Rambam) u. A. — Nachdem durch Nikolaus von Lyra († 1340), Laurentius Valla († 1457) und Reuchlin († 1522) das Studium des Hebräischen auch bei den Christen wieder geweckt und seit der Eroberung Constantinopels (1453) die griechische Literatur verbreitet worden war, begann es auch für die christliche Exegese zu tagen. Der Stabilität einer traditionell-kirchlichen und der Willkür einer phantastisch-allegorischen Auslegung trat nun wieder die nüchterne, philologisch begründete und geschmackvolle Exegese eines Erasmus entgegen, welcher die helleren Köpfe des Jahrhunderts sich anschlossen. Aber noch vielseitiger wurde das Bibelstudium durch die Reformation. Luther führte in die Tiefen der Schrift zurück und brach der pneumatischen Erklärungsweise Bahn; als Bibelübersetzer für das Volk steht er einzig da[8]. (Drs. M. Lutheri exegetica opera latina, curav. Th. Elsperger, J. C. Irmischer et Henr. Schmidt. XX tomi. Erl. et Francof. 1839—61.) Immerhin ist nicht zu vergessen, daß Luther durch Melanchthon's und Anderer genauere Sprachkenntniß unterstützt wurde. Einen gemessenen Schritt ging Zwingli, dem seine classische Bildung trefflich zu statten kam; durch Feinheit und Genauigkeit (Akribie) der Exegese zeichnete sich vor Allen Calvin aus (s. Tholuck, vermischte Schriften, 2. Thl.), an den sich sein Schüler Theod. Beza würdig anschloß. Ueberhaupt wurde in der reformirten Kirche das Schriftstudium in weiterem Umfang betrieben, als in der lutherischen, da letztere mehr das Systematische bearbeitete. Dazu gerieth die Exegese der Lutheraner bald wieder in Abhängigkeit von der Kirchenlehre in den symbolischen Büchern, freilich in Widerspruch mit dem protestantischen Princip selbst; „denn die Unabhängigkeit der Schriftauslegung vom Machtspruch der Kirche und von jeder menschlichen Autorität ist ein Grundthema in den Schriften der Reformatoren" (Clausen, Hermeneutik S. 230). Auch die reformirte Ortho-

[7] Ueber diese „Exeget. Sammlungen" s. O. F. Fritzsche in Herzog's R.-E. Bd. IV. 2. Aufl. IV, 449.

[8] Vgl. Ph. Marheineke, über den relig. Werth der deutschen Bibelübers. Luther's. Berl. 1815. Das. S. 16: „Ist etwas, was der deutschen Nation zur Ehre gereicht, so ist es die Treue, womit sie bis jetzt an der deutschen Bibelübersetzung Luther's gehangen, und der rechtschaffene tüchtige Eifer, womit das Volk sich gewehrt hat, wo man ihm statt der alten deutschen Bibel eine neue hat aufdringen wollen. Wir haben an ihr durch alle Gefahren und Jammerzeiten hindurch, die so viel Theures und Alterthümliches verschlungen haben, glücklicherweise den Kern gerettet, in welchem sich das zersplitterte deutsche Leben wieder sammeln kann, und alle die zerstreuten edlen Bestandtheile der Nation sich wieder vereinigen und an einander anschließen und in ruhiger Bildung weiter entwickeln und vollenden können." Worte, die allerdings cum grano salis zu verstehen sind.

doxie lief Gefahr, einer stabilen Exegese zu verfallen; nur die von der reform. Kirche ausgegangenen Remonstranten (Arminianer), unter ihnen vorzüglich Grotius, machten das grammatisch-historische Princip, freilich oft mit einseitiger Nüchternheit, geltend. Im Gegensatze zur Orthodoxie vertheidigte Coccejus (besonders bei der Beurtheilung des Messianischen im A. Test.) die Lehre von einer durchgängigen Prägnanz der heil. Schrift. Sehr gesunde hermeneutische Grundsätze entwickelte dagegen Sam. Werenfels in seiner Schrift: de scopo interpretis (abgedruckt in den Opuscula). — In der deutsch-lutherischen Kirche nimmt J. A. Bengel (1687—1752) eine ähnliche Stellung ein wie Coccejus in der reformirten: er faßt die Bibel als ein auf Christus abzweckendes, überall (auch in der Chronologie) wunderbar harmonisches Ganze. Wenn er damit die Auffassung der Bibel als eines Lehrsystems nur in anderer Form erneuerte, so hat er zugleich, bes. durch seinen auf das Kleine sorgfältig achtenden, knapp gefaßten „Gnomon" die philolog. Exegese wesentlich gefördert. Als der Wiederhersteller einer von der Dogmatik unabhängigen grammatisch-historischen Interpretationsweise ist Ernesti († 1781) zu nennen. Dieselbe gewann immer mehr Anhänger und empfahl sich überhaupt der aus den Banden der Orthodoxie sich hinaussehnenden Zeitrichtung. Aber nur zu bald nahm eben diese Zeitrichtung selbst die Exegese in ihre Dienste, und je flacher die Auslegung wurde, für desto zeitgemäßer hielt man sie. Sei es aus einem Rest von Achtung vor der Schriftautorität, oder sei es mit bewußter Fälscherei — die Neologie hatte sich schon längere Zeit (von den Socinianern her) gewöhnt, ihr System in der Bibel wiederzufinden —: Wunder und Geheimnisse, deren mehrere von einer früheren Zeit unnöthigerweise hineinerklärt worden waren, wurden jetzt, dem klarsten Wortlaut entgegen, herauserklärt und durch allerlei Künste wegexegesirt. Aber nicht nur die Rationalisten machten sich dieser Willkür schuldig, sondern auch die Supranaturalisten wußten sich aus apologetischem Interesse Manches in der Bibel zurechtzulegen und zeigten eigentlich den Rationalisten den Weg. (Die falsche und unredliche Harmonistik.) Kant suchte das Unwesen dadurch zu beschränken, daß er die gelehrte (theologische) und die praktische (moralische) Interpretation von einander losriß. Allein diese unnatürliche Trennung, die, wie schon bemerkt, sogar auf einem immoralischen Princip ruhte, konnte die Kirche auf die Dauer nicht ertragen. Die Zeit strebte nach Versöhnung der Wissenschaft und des Lebens. Die rationalistische Schule läuterte sich wissenschaftlich durch gediegenes exegetisches Studium, und vor Allem machte die strenge philologische Zucht, wie sie de Wette, Gesenius und Ewald auf dem Boden des A. T., Winer auf dem des Neuen einführten, dem losen Getreibe ein Ende. Der Kampf der Parteien wurde auf das dogmatische und religions-philosophische Gebiet zurückgewiesen, während auf dem der Exegese Neutralität herrschen sollte. Allerdings konnte dieselbe aus den oben entwickelten Gründen nicht so unbedingt eingehalten werden. Von gläubiger Seite wurde wieder an den tieferen Schriftsinn erinnert (z. B. von Stier). Doch sollte derselbe nicht mit Beiseitesetzung des Grammatischen und Historischen, sondern von einem darüber hinausgehenden höheren Standpunkt aus gewonnen werden. — In der That ist es auch in der Theologie der Gegenwart, soweit sie überhaupt auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen kann, wenigstens in thesi anerkannt, daß die heil. Schrift durchaus geschichtlich erklärt sein will. Auch wo man darauf ausgeht, das Ganze der Bibel als einen in sich völlig einheitlichen und geschlossenen heilsgeschichtlichen Organismus zu verstehen, wird doch zugegeben, daß man nicht in den Schriftworten, sondern nur „in den Sachen, von

denen die Worte sagen", einen „mystischen Sinn" oder eine tiefere Bedeutung für das heilsgeschichtliche Ganze suchen müsse (so die Schule von Hofmann's). Andere Richtungen sehen auch in diesem Grundsatz noch einen Deckmantel für das geschichtswidrige Verfahren, allerlei in die Schrift hineinzugeheimnissen. Im Gegensatz dazu bemüht sich die liberale Theologie, auf „historisch-genetischem Wege" ein reineres Verständniß der h. Schrift zu gewinnen (vgl. die Arbeiten von A. Hilgenfeld, C. Holsten, O. Pfleiderer, E. Reuß, H. Holtzmann). Auf Seiten der vermittelnden Theologie hat vor allem B. Weiß zur Begründung einer sorgfältigen exeget. Methode beigetragen. Auch A. Ritschl hat eine gründliche Revision der exegetischen Tradition, bes. durch seine ausgiebige Verwerthung des A. T.'s für die Erklärung der neutestamentlichen Gedanken angeregt. — Alles in allem läßt ein Blick auf die neuere exegetische Literatur in den letzten Decennien einen schönen Fortschritt erkennen, wennschon es auch nicht an manchen Mißgriffen und bedauerlichen Rückfällen in alte Verirrungen gefehlt hat.

Literarischer Anhang zu Theil II, 1.

Literatur zur exegetischen Theologie.

Berichte über die biblische Literatur je des vergangenen Jahres finden sich im (Pünjer=) Lipsius'schen theol. Jahresbericht von der Hand C. Siegfried's u. H. Holtzmann's, in den neueren Jahrgängen der Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben von der Hand O. Zöckler's.

Vgl. auch W. C. Manen, zur Literaturgesch. der Krit. u. Exegese des N. T.s. Jahrbb. für protest. Theol. 1883 ff.

A. Die Schrift im Allgemeinen
(zu § 36—39).

Vgl. den Art. „Bibel" in Ersch und Gruber's Encykl. (auch separat. Lpz. 1823), und in Herzog's Realenykl. Bd. II. (mit den entsprechenden Artt.: Bibeltext des A. u. N. T., Bibelübersetzungen u. s. w.) — *R. Rothe, zur Dogmatik, 3. Artikel: die heilige Schrift. Halle 1863. 2. Aufl. 1869. — H. Holtzmann, Kanon und Tradition. Ludwigsb. 1859. — †Friedlieb, Schrift, Tradition u. kirchl. Schriftausl. Bresl. 1854. — †Tanner, das kathol. Traditions= und das prot. Schriftprincip. Luzern 1862. — Dieckhoff, Schrift u. Tradition. Rostock. 1870. — *Herm. Schultz, die Stellung des christl. Glaubens zur heil. Schrift; zwei apologet. Vorträge. Braunsb. 1876. — K. Walz, die Lehre der Kirche von der hl. Schrift nach der Schrift selbst geprüft. Leiden 1884. — W. Rohnert, Die Inspiration der h. Schr. u. ihre Bestreiter. Lpz. 1889. — W. Volck, Die Bibel als Kanon. Dorpat 1885. — A. Cave, The inspiration of the Old Test. inductively considered. Lond. 1888.

Vgl. ferner die Einleitungen oder Grundlegungen in allen größeren dogmatischen Werken. — Ueber die Geschichte des Kanon s. Lit. unter D, b.

Ueber die Apokryphen:

G. Brockmann, de apocryphorum appellatione. Gryph. 1766. — Gieseler, „was heißt apokryphisch?" Stud. u. Krit. 1829. S. 141 ff. — de Wette, Einl. in's A. T. § 7. — Schleiermacher, kurze Darst. § 109.

Schriften gegen die Apokr. von Ph. F. Keerl („die Apokr. des A. T.", Lpz. 1852, und „das Wort Gottes und die Apokr. des A. T.", Lpz. 1853.), — J. U. Oschwald (die Apokr. in der Bibel, Zür. 1853), sowie für sie von E. W. Hengstenberg (für Beibehaltung der Apokr. Berl. 1853, Abdr. aus der Evang. K.=Zeit.) und R. Stier (die Apokryphen; Vertheid. ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel. Braunschw. 1853). Eine wissenschaftliche und vorurtheilsfreie Erörterung der Sache giebt Bleek: über die Stellung der Apokr. des A. T. im christl. Kanon, in Stud. u. Krit. 1853. 2. S. 267 ff.

F. Maurer, kurzgef. hebr. und chald. Hnd.-W. des A. T. Stuttg. 1853.
B. A. Davies, Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Test. 3. ed. by E. C. Mitchell. Lond. 1880.
M. Schulbaum, neues vollst. deutsch-hebr. W.-B. mit Berücksichtigung der talmud. und neuhebr. Literatur. Lemberg 1881.

Größere Werke für den Gelehrten: Gesenius, thesaurus philolog. crit. linguae hebr. et chald. Vet. Test. III Tomi (der Schluß von E. Rödiger bearb.) Lips. 1829—58. — A. Th. Hartmann, thesauri linguae hebr. e Mischna augendi partt. III. Rost. 1825—26. Die besten Concordanzen zum A. Test. sind die von J. Buxtorf (ed. Joh. Buxt. fil., Basel 1632), auf welcher die von J. Fürst (Lpz. 1840), Bernh. Bär (Stettin 1861 f.) und Davidson (Lond. 1876) beruhen; eine neue, gründliche Umarbeitung ist von Mandelkern in Aussicht gestellt; vgl. außerdem die englischen Concordanzen von Cruden (zuletzt 1880) und R. Young (Edinb. 1880). Eine Concordanz der Partikeln verfaßte Ch. Noldius (beste Ausg. von Tympe, Jena 1734). Höchst nützlich ist auch F. Lanckisch, deutsche (nach Luther), hebr. u. griech. Concordanzbibel (beste Ausg. von Reineccius, Lpz. 1718. 2 Bde).
F. Dietrich, Abhandlungen für semit. Wortforschung. Lpz. 1844.
C. v. Orelli, die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit. Lpz. 1871.
V. Ryssel, die Synonyma des Wahren u. Guten in den sem. Sprachen. Lpz. 1872.
Friedr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum A. T. Lpz. 1886.

5. Hilfsmittel zur Erlernung der semitischen Dialekte:

Vgl. Orientalische Bibliographie von A. Müller u. a. Berlin, seit 1887. — Th. Nöldeke, die semit. Sprachen. Eine Skizze. Lpz. 1887.

Für das **Assyrisch-Babylonische**: die Grammatiken von E. Schrader (Lpz. 1872) und Sayce (London 1872), Fr. Delitzsch (Petermann's Porta ling. orient. P. X. Berl. 1889); Lesestücke von Sayce (Lond. 1877) und Friedr Delitzsch (2. Aufl. Lpz. 1878).

Für das **Syrische**: die Sprachlehren von F. Uhlemann (2. Aufl. Berl. 1857), — A. G. Hoffmann (Halle 1827; neue Bearbeitung [unvollendet] von A. Merx 1867), — Theod. Nöldeke (kurzgef. syr. Gramm. Lpz. 1880), — °E. Nestle, (Porta, V. Berl. 1881. 2. Aufl. 1888, engl. 1888); — die Chrestomathien von E. Rödiger (2. Aufl. Halle 1868) und von Kirsch (2. Aufl. von Bernstein, Lpz. 1832—1836); — R. Payne-Smith, Thesaur. syr. (Oxf. 1868 bis 1886. 2 voll.).

Für das **Mandäische** (Ausläufer des Syrischen): Th. Nöldeke, (Halle 1875).

Für das **Samaritanische**: F. Uhlemann (Lpz. 1837), J. H. Petermann (Porta, III. Berl. 1873).

Für das **Biblisch-Aramäische**: L. Hirzel, de Chaldaismi bibl. origine et auctor. critica (Lips. 1830); — F. Dietrich, de sermonis chald. proprietate (Lips. 1839); ferner: Buxtorf (Lexicon chald. talm. rabbin. Basel 1639, denuo ed. B. Fischer, Lpz. 1866 fg.); — Levy (Chald. Wörterbuch. 2 Thle., Lpz. 1867—68); ders., Neuhebr. u. chald. W.-B. (Lpz. 1876 ff., bis jetzt 3 Bde.); vgl. ferner die Wörterbücher in Nr. 4. — Winer, Grammatik (3. durch völlig unbrauchbare Zuthaten entstellte Aufl. herausg. von B. Fischer, Lpz. 1882) und Lesebuch (1825. 2. Aufl. v. J. Fürst, 1864); — J. H. Petermann, (Porta, II, 2. Aufl. Berl. 1872); S. D. Luzzatto (Elementi grammaticali, Padova 1865, deutsch v. Krüger, Breslau 1873), Mc Turpie (engl. Lond. 1879), David (franz., Paris 1881); — *E. Kautzsch (Gramm. des Bibl. Aram. mit einer krit. Erörterung der aram. Wörter im N. T., Lpz. 1884).

Für das **Phönicische**: P. Schröder (d. phön. Sprache, Halle 1869); — B. Stade (in Morgenländ. Forschungen, Festschriften für H. L. Fleischer. Lpz. 1875).

Für das **Neuhebräische**: Herm. Strack und C. Siegfried (Lehrb. der neuhebr. Sprache u. Literatur; Karlsr. u. Lpz. 1884. — Darin ein bibliograph. Abriß der neuhebr. Literatur u. der Hilfsmittel zum Verständniß des Neuhebr.)

Für das **Arabische:** G. W. Freytag (Lex. arab.-lat. Halis 1830—37. 4 Bde. 4°. u. Lex. arab.-lat., ex opere maj. in usum tironum excerptum, Halis 1837. 4°.), E. W. Lane u. St. Lane Poole (Arab. Engl. Lex. Lond. 1863 ff. im Ersch. begr.). — Grammatiken von C. P. Caspari (5. Aufl. von A. Müller, Halle 1887), — W. Wright (2. ed. Lond. 1874 f. 2 voll.), — °A. Socin (Porta, IV. ed. 3. Berl. 1885. engl. ib. 1885). — Chrestomathien von de Sacy (2. Aufl. Paris 1827, 3 Thle.), Kosegarten (Lpz. 1828), Arnold (Halle 1853), H. Derenbourg et J. Spiro (Paris 1885), G. Jacob (Porta, IX. Berl. 1888. engl. ib. 1888).

Für das **Aethiopische:** A. Dillmann, Gramm. (Lpz. 1857), Lexikon (Lpz. 1862—65. 4 Bde. u. Suppl.), Chrestomathie (Lpz. 1866); — F. Prätorius (Porta, VII. Berl. 1886. engl. ib. 1886).

Literatur zum Talmud s. am Schluß von C.

b. Neutestamentliche Sprache.

1. Neutestamentliche Sprachlehren.

*B. G. Winer, Grammatik des neutestam. Sprachidioms, als sichere Grundlage der neutestam. Exegese. Lpz. 1822. 7. Ausg. v. G. Lünemann 1867.
J. C. W. Alt, Grammatica linguae graecae, qua N. T. scriptores usi sunt. Halle 1829.
†J. Th. Beelen, Grammatica Graecitatis N. T. Lovanii 1857.
Alex. Buttmann, Gramm. des neutestam. Sprachgebrauchs. Berlin 1859.
S. C. Schirlitz, Grundzüge der neutestam. Gräcität. Gießen 1861.
—— die hellenistischen, bes. alexandrin. und sonst schwierigen Verbalformen im griechischen N. T. alphabetisch geordnet und grammatisch nachgewiesen. Erfurt 1862.
—— Anleitung zur Kenntniß der neutestam. Grundsprache. Erfurt 1863.
C. H. Lipsius, grammat. Untersuchungen ü. d. bibl. Gräcität. herausg. von R. A. Lipsius. Lpz. 1863.
W. H. Guillemard, Hebraisms in the Greek New Test. (mit Proben von dem Einfluß der LXX und den Abweichungen vom reinen griech. Stil.) Cambridge 1879.
D. Schilling, Comm. exeg.-philol. in Hebraismos N. T. Mechliniae 1886.
E. Hatch, Essays in Biblical Greek. Oxf. 1889.
S. A. Green, Handb. to the grammar of the greek N. T. Lond. 1885.

Vgl. auch die griech. Grammatiken von Phil. Buttmann und Matthiä, auf welche Winer hauptsächlich verweist, sowie die von Thiersch, Rost, Krüger, Kühner, Curtius u. A.; vorzüglich aber auch F. Viger, de graecae dictionis idiotismis, ed. G. Hermann, 4. Aufl. Lips. 1834. Fischer ad Welleri gramm. (Lips. 1798 ff.); Lobeck ad Phrynichum (Lips. 1820) — etc.

2. Concordanzen und Wörterbücher.

Vergl. W. Grimm, kritisch geschichtl. Uebersicht der neutest. Verballexica seit der Reform. Stud. u. Krit. 1875. 3. S. 479 ff.

Aeltere von G. Pasor (1631 u. ö.), Stock (1725 u. ö.), Mintert (1728), Simonis (1762), J. F. Fischer (Proluss. de vitiis lexicc. N. T. 1791).

Erasmi Schmidii ταμιεῖον τῶν τῆς καινῆς διαθήκης λέξεων s. concordantiae omnium vocum N. T. (Viteb. 1638); neue Ausg. von E. S. Cyprian (Goth. 1717), wiederh. Glasg. 1819; neueste verb. u. verm. Ausg. von C. H. Bruder. Lips. 1843. 2 partt. ed. stereot. IV, auctior et emendatior. Lips. 1887 f.
Chr. Schoettgen, Novum Lexicon graeco-lat. in N. T. (Lips. 1746). Post J. T. Krebs (1765) rec. aux. G. L. Spohn. Lips. 1790. Hal. 1819.
J. F. Schleusner, Nov. Lex. gr.-lat. in N. T. Lips. 1792. (1801. 1808.) 1819. 2 voll.

Chr. Abr. Wahl, Clavis N. T. philologica. Lips. 1822. 29. 43. 2 voll.
C. G. Bretschneider, Lexicon manuale gr.-lat. in libros N. T. Lips. 1824. 1829. 1840.
G. C. Schirlitz, griech.-deutsches Wörterb. zum N. T. Gießen 1851. 2. A. 1858.
E. F. Dalmer, Lexicon breve graeco-latinum ad voces et vocabula librorum N. T. explicanda concinnatum. Gothae 1859.
Ch. G. Wilkii Clavis N. T. philologica (Lips. 1839 f.), nachmals völlig umgearbeitet von *W. Grimm. Lips. 1868 und 1877—79, (engl. Edinb. 1886). 3. ed. Lips. 1888.
°O. Schmoller, *Ταμεῖον τῆς καινῆς διαθήκης ἐγχειρίδιον* od. Handconcordanz zum griech. N. T. (548 S. 16). Stuttg. 1868. 2. Aufl. Güterls. 1882.
F. Zimmer, concordantiae supplementariae omnium vocum N. Ti. graeci etc. Gotha 1882.
*H. Cremer, bibl.-theolog. Wörterb. der Neutest. Gräcität. Gotha 1866. 3. Aufl. 1883. 5. Aufl. 1887 f.
R. Young, Twofold Concordance of the greek N. T. London (Edinb.) 1884.
Hastings and Hudson, A critical Greek and English concordance of the N. T. In ed. rev. by E. Abbot. Boston 1885.
E. W. Bullinger, A critical lexicon and concordance to the English and Greek N. T. 2. ed. Lond. 1886.
D. Harting, Grieksch-Nederduitsch handwoordenboek op het Nieuwe Test. 2. druk. Utrecht 1888.

* * *

Tittmann, De Synonymis in Novo Testamento. 2 Partt. Lips. 1829—1832.
Trench, Synonyms of the N. Test. (Lond. 1871).
M. R. Vincent, Word studies in the N. T. 2 voll. Lond. New-York 1887 bis 1889.

* * *

Für die philol. Erforschung der LXX sind von Wichtigkeit: Abr. Trommius, concordantiae graecae Versionis LXX interpr., Amst. 1718. 2 Voll.; für LXX und Apokryphen: Schleusner, nov. thesaurus philol. criticus. 6 Partt. Lips. 1820—21; für die Apokr. auch Wahl's clavis librorum V. T. philologica. Lips. 1853.

3. Anderweitige philologische Hülfsmittel zur Erklärung des N. T.

J. Vorst, de Hebraismis N. T. commentarius. Leyd. 1658—65. 2 Thle. dazu supplem. von J. F. Fischer, Lips. 1790 f.
Lamb. Bos, exercitatt. philologicae, in quibus N. Foed. loca nonnulla ex auctoribus graecis illustrantur. Fran. 1700. 13.
J. Alberti, observatt. philol. in sacros N. F. libros. Lugd. 1725.
Jac. Elsner, obss. sacrae in N. F. libros. Utr. 1720—28. 2 voll.
K. H. Lange, spec. obss. philol. in N. F. ex Luciano potissimum et Dion. Halic. Lüb. 1732.
J. B. Ott, spicileg. s. excerpta ex Flav. Josepho ad N. T. illustrationem cura S. Haverkampii. Leyd. 1741.
G. Raphel, annotatt. in . . . . N. T. ex Xenoph. (Hamb. 1709 und 20), Polybio et Arriano (ibid. 1715) et Herodoto (Luneb. 1731) collectae; nunc in unum corpus redactae. Lugd. Bat. 1747. 2 voll.
E. Palairet, observatt. phil.-crit. in sacros N. F. libros. Lugd. Bat. 1752.
G. D. Kypke, observatt. sacrae in N. F. libros. Vratisl. 1755. 2 voll.
J. T. Krebs, obss. in N. T. e Flavio Josepho. Lips. 1755.
Csp. F. Munthe, obss. philologicae in N. T. libros ex Diodoro Siculo collectae. Kopenh. u. Lpz. 1755.
K. L. Bauer, philologia Thucydideo-Paulina. Hal. 1773.
C. F. Loesner, obss. ad N. T. e Philone Alexandrino. Lips. 1777.
A. F. Kuehn, spicil. Loesneri obss. ad N. T. e. Philone. Pförten 1785.
C. G. Kuinoel, observatt. ad N. T. ex libris apocr. V. T. Lps. 1794.

Anderes dieser Art aus Plutarch von v. Seelen (1719); aus Polyb. von Kirchmaier (1725); aus Aristophanes von Eckhard (1733); aus Euripides von Lange (1734); aus Diog. Laert. von Richter (1739); aus Theokrit, Bion und Moschus von Porschberger (1744); aus Callimachus von Peucer (1751); aus Musäus von Adelung (1756); aus Homer von Bellermann (1785). — Ueber die ganze Methode:

K. B. Hauff, über den Gebrauch der griech. Profanscribenten zur Erläuterung des N. T. Lpz. 1796.

* * *

E. Reuß „Hellenisten" und „hellenistisches Idiom" in Herzog's R.=E. 2. Aufl. V, 738 ff. — v. Zezschwitz, Profangräcität u. bibl. Sprachgeist. Lpz. 1859.
C. G. Gersdorf, Beiträge zur Sprach=Charakteristik der Schriftsteller des N. T. 1. Thl. Lpz. 1816.
J. D. Schulze, der schriftstellerische Charakter und Werth des Petrus, Judas und Jacobus. Weißenf. 1802. Lpz. 1811.
—— der schriftstell. Char. und Werth des Johannes. Weißenf. 1803. Lpz. 1811.
Wilke, die neutestamentliche Rhetorik. Ein Seitenstück zur Grammatik des neutestamentl. Sprachidioms. Dresden u. Leipzig 1843.
Lasonder, de linguae Paulinae idiomate. 2. Partt. Traj. ad Rhen. 1866.
Cavallin, Öfversigt af Nya Testamentels grammatiska egendomligheter. Lund 1882.

Zu beachten auch der Schlußabschnitt in C. F. G. Heinrici's Comm. zum 1. Corintherbrief (Berl. 1887).

C. Biblische Archäologie.

(zu § 45.)

1. Allgemeine archäologische Werke zur ganzen Bibel.

Aeltere: A. Calmet, dictionnaire histor., crit., chronolog., géograph. et littéral de la Bible. 3. Aufl. Par. 1730. 4 voll. f. F. W. Hezel, bibl. Real=Lexikon. Lpz. 1783—85. 3 Thle. Blas. Ugolino, thesaurus antiquitatt. sacrar. Ven. 1744—69. 34 voll. f.

J. J. Bellermann, Handb. der bibl. Literatur, enth. bibl. Archäologie, Geographie, Chronol., Genealogie, Geschichte, Naturlehre und Naturgesch., Mythologie und Götzengesch., Alterth., Kunstgesch. und Nachr. von den bibl. Schriftstellern. Erf. 1787—99. 4 Bde.
†J. Jahn, bibl. Archäologie. Wien 1796—1805. 3 Theile. Th. I u. II in 2. Aufl. 1817—25.
E. F. K. Rosenmüller, das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heil. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes. Lpz. 1818—1820. 4 Bde. (in 6 Abth.).
— Handb. der bibl. Alterthumskunde. Lpz. 1823—1831. 4 Bde.
*G. B. Winer, bibl. Realwörterbuch. 3. Aufl. Lpz. 1847 f. 2 Bde.
W. Smith, dictionary of the Bible, etc. revised and ed. by F. N. and M. M. Peloubet. Philad. 1884.
*Bibel=Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder, herausg. v. D. Schenkel. 5 Bde. Lpz. 1869—75.
Hamburger, Real=Encyklopädie für Bibel und Talmud. 1. Abth. (die biblischen Artikel.) 5 Hefte, Wien 1866—70. 2. Abthl. 1883 vollendet.
*Handwörterbuch des biblischen Alterthums für gebild. Bibelleser, herausg. von Ed. Riehm. Mit vielen Illustrat., Plänen und Karten. Bielef. u. Lpz. 1875—1884.
Auch die Herzog'sche Realencyclopädie enthält eine Menge hierher gehöriger Artikel. — Für den populären Gebrauch: Bibl. Wörterbuch für das christl. Volk, herausg. von H. Zeller. 2. Aufl. Gotha 1865—67. 2 Bde.; 3. neubearb. Aufl. mit Karten und Plänen, Karlsr. u. Lpz. 1884 f.

Calwer Bibellexikon. Bibl. Hdwörterb., hersg. von P. Zeller. Calw 1884 f.
Bibl. Alterthümer (4. Aufl. des Handbüchl. der bibl. Alterth.) herausg. vom Calwer Verlagsverein. 1871.
—— Vgl. außerdem F. R. und C. R. Conder, a handbook to the Bible etc., London 1879; 2. Aufl. 1880. (ziemlich kritiklos). — P. Schaff, a dictionary of the Bible, Philad. 1880 (sehr reichhaltig und populär).
Franz Nagler, Allg. Handwörterbuch der heil. Schrift. Cincinnati 1881.

Zum Alten Testament.

Aeltere Werke von Waehner (1743. 2 voll.), Carpzov (1748), Iken (1730. 1764).
H. E. Warnekros, Entwurf der hebr. Alterth. Weim. 1782. 94; 3. Aufl. 1832.
G. L. Bauer, kurzgef. Lehrb. der hebr. Alterth. d. A. und N. T. Lpz. 1797. 2. Aufl. von Rosenmüller. Lpz. 1835.
*W. M. L. de Wette, Lehrb. der hebr.-jüd. Archäologie, nebst einem Grundrisse der hebr.-jüd. Geschichte. Lpz. 1814. 4. Aufl. von F. J. Räbiger. 1864.
†J. M. A. Scholz, Handb. der bibl. Archäologie. Bonn 1834.
†J. M. A. Löhnis, das Land und Volk der alten Hebräer. Regensb. 1844.
H. Ewald, die Alterthümer des Volkes Israel. (Anh. zum 2. u. 3. Bde. der Gesch. des Volkes Israel). Gött. 1844. 3. Aufl. 1866.
J. L. Saalschütz, Archäologie der Hebräer. Königsb. 1855 f. 2 Bde.
G. G. Roskoff, die hebr. Alterth. in Briefen. Wien 1857.
K. F. Keil, Handb. der bibl. Archäologie. Frankf. 1857. 2. Aufl. 1875. (engl. 2 voll. Lond. 1887 f.).
Fish, Bible Lands illustrated. A pictorial handbook of the antiquities and modern life of all the sacred countries. New-York 1876.
†M. E. A. Fillion, Atlas archéologique de la Bible (mit 93 Tafeln). Lyon u. Paris 1883.

Zur Aegyptologie und Assyriologie.

Ebers (Aegypten und die Bücher Mosis, sachlicher Commentar zu den ägypt. Stellen in Genesis und Exodus, 1. Bd. Lpz. 1868); — *Schrader (die Keilinschriften und das A. T., Gießen 1872. 2. Aufl. 1884, engl. 2 voll. Lond. 1888); — G. Smith, die chald. Genesis, deutsch von H. Delitzsch, Lpz. 1876 (das engl. Original wurde Lond. 1881 von Sayce neu edirt); populäre Darstellungen der Ergebnisse der Assyriologie von Hommel (Lpz. 1880), Buddensieg (Heilbronn 1880), Richter (2. Aufl. Schwerte 1881), A. H. Sayce (dtsch. Lpz. 1886), Würdter (Stuttg. 1882), †Kaulen (2. Aufl. Freib. 1882); — F. Vigouroux, la Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie. 5. éd. Par. 1889, 4 voll. (deutsch von J. Ibach. Mainz 1885 f.); Geikie, hours with the Bible etc. Lond. 1881. 3 vols.; — A. Ermann, Aegypten und ägypt. Leben im Alterthum. 2 Bde. Tüb. 1885—87.

2. Biblische Geographie. (s. oben § 45, Geschichtliches).

Zur Bibliographie vgl. den Artikel „Palästina" in Herzog's R.-E. Bd. XI. (von Arnold; 2. Aufl. von W. Schultz). — Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient. Jena 1792—1803. 7 Bde. Neue Sammlung von Rinck. Königb. 1801. — G. Winer, Handb. der theol. Lit. 3. Aufl. I, 151. Die Literatur verzeichnet am vollständigsten T. Tobler, Bibliographia geographica Palaestinae. Lips. 1867; Supplement dazu Dresden 1875. Derselbe gab auch heraus Descriptiones terrae sanctae ex saec. 8. 9. 12. 15 (Lips. 1874), und Itinera et descriptiones terrae sanctae . . . saec. 4—11. Tom. I. (Genev. 1877). — Vgl. auch Zeitschr. des deutsch. Palästina-Vereins s. nachher S. 205.
Reisebeschreibungen: aus dem vorigen Jahrhundert und der ersten Hälfte des unsrigen von Berggren, Buckingham, Chateaubriand, Clarke, Hasselquist, Joliffe, Maundrell, Niebuhr, Pococke, Prokesch, Richardson, Shaw, Volney u. A.

Wir nennen noch besonders:

*U. J. Seetzen (Reisen durch Syrien, Palästina &c. Berl. 1854. 55. 3 Bde. dazu 1859 Bd. 4.); — *J. L. Burckhardt (Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai; mit Anm. von W. Gesenius, Weim. 1823—24. 2 Bde.); — A. de Lamartine (Voyage en Orient, 1832—33. Par. 1835; deutsch von G. Schwab, Stuttg. 1835 u. ö.); — G. H. v. Schubert (Reise in das Morgenland, Erl. 1838—39. 3 Bde.); — *E. Robinson (Palästina und die südlich angrenzenden Länder. A. d. Engl. Halle 1841 f. 3 Bde. Neuere bibl. Forschungen in Palästina. Berl. 1857). Physische Geographie des heil. Landes. Leipz. 1865); — Const. Tischendorf (Reise in den Orient, Leipz. 1846. 2 Bde.); — W. F. Lynch (Narrative of the . . . expedition to the River Jordan and the Dead Sea, Philad. 1849 u. ö.; deutsch von Meißner, Leipz. 1850); — Ph. Wolff (R. in das gelobte Land, Stuttg. 1849); — F. A. Neale (Eight years in Syria, Palestine etc., Lond. 1851. 2 vols.); — G. H. van Senden (Het heilige Land, Gorinch. 1851 f.; deutsch von P. W. Quack, Stuttg. 1851 f.); — F. Dieterici, (Reisebilder aus dem Morgenlande, Berl. 1853. 2 Bde. 2. Ausg. 1858); — F. J. Gehlen (Wallfahrt nach Bethl. u. Hebron, Münst. 1846); — J. Hilber (Pilgerreise in das h. Land, Bruneck 1853); — Th. Plitt (Skizzen einer Reise nach dem h. Lande, Karlsr. 1853); — E. W. Schulz (Reise in das gel. Land. 3. Aufl. Duisb. 1855); *F. A. Strauß (Sinai und Golgatha. Reise in das Morgenland. Berl. 1847. 11. Aufl. 1882); — *Tit. Tobler (Denkblätter aus Jerusalem, St. Gall. 1853; 3. Wanderung nach Palästina. Gotha 1859; und eine Reihe werthvoller Schriften zur Topogr. von Bethlehem, Jerus., Golgatha u. s. w.); — *F. de Saulcy (Voyage autour de la mer morte, Par. 1853. 2 vols. und Voyage en terre sainte, Par. 1865. 2 vols.); — E. Delessert (Voyage aux villes maudites: Sodome, Gomorrhe etc. Par. 1853); — M. Sachs (Stimmen vom Jordan, Berl. 1854); — F. Liebetrut (Reise nach dem Morgenlande, insonderheit nach Jerusalem und dem h. Lande. 2 Thle., Hamb. 1854; neue Ausg. 1858); — van de Velde (Reise durch Syrien und Palästina in den Jahren 1851 u. 52. 2 Thle., übers. von K. Göbel, Leipz. 1855 f.); — Noroff (russisch 1838; deutsch im Auszug von A. Zenker, Leipz. 1862. 2 Bde. Beschreibung der zweiten Reise, Petersb. 1878); — C. Tischendorf (Lpz. 1862); — F. Bovet (Voyage en terre sainte. 4. éd. Paris 1864); — K. Furrer (Wanderungen durch Palästina, Zür. 1865); — Ludwig (Bethlehem besucht im Sommer 1864, Bern 1865); — Petermann (Reisen in den Orient, Lpz. 1865); — †Macédo (Pélerinage aux lieux saints, Par. 1867); — J. Riggenbach (Basel 1873); — Weidenhaupt (3. Aufl. Aachen 1874); — Bausmann (Sinai und Zion. Aus d. Engl. Philad. 1875); — *de Vogüé (Syrie centrale, Paris 1865—77, 2 Bde.); id. (Par. 1876); — *de Luynes, Voyage d'exploration à la mer morte, à Petra et sur la rive gauche du Jourdain; Prachtwerk, herausg. vom Grafen M. de Vogüé (Paris 1876; 3 tom.); — Barbier (Meaux 1877); — Mylius (Stuttgart 1877); — Ph. Schaff (New-York 1878); — Bartlett (New-York 1879); — C. v. Orelli (Basel 1878; 3. Aufl. 1883); — Helfer (engl., Lond. 1878, 2 Bde.); — Hass (engl., New-York 1880); — Rückert (Mainz 1881); — M. Busch (3. Aufl. Lpz. 1881); — Selah Merrill (Ostjordanland; New-York 1881); — G. vom Rath (Heidelb. 1882, 2 Bde.) — Max Strack, Aus Süd und Ost, herausgeg. (u. mit bibliogr. Nachträgen vers.) v. H. Strack. 2. Samml. Berl. (Karlsr.) 1886. — *G. Schumacher Across the Jordan (Hauran and Jaulan). Lond. 1886. — Vgl. auch E. Renan, Mélanges d'histoire et de voyages. Par. 1878.

Geographische Bearbeitungen:

*Franz. Quaresmius, Historica, theologica et moralis terrae sanctae elucidatio etc. (Antw. 1639; vorzüglicher Neudruck: Venedig 1880. 2 voll).
Rosenmüller, bibl. Geogr. (Thl. 1–3 des Handb. der bibl. Alterthumskunde).
*K. Ritter, Erdkunde, Thl. 15—16. 2. stark vermehrte Ausg. Berl. 1850—52.
C. F. Klöden, Landeskunde von Palästina. Berl. 1817.
*Karl v. Raumer, Palästina. Lpz. 1835. 4. Aufl. 1860.
M. Russell, Palästina. Aus d. Engl. von Rüder. Lpz. 1833. 2. Aufl. 1836.

M. Russell u. J. B. Fraser, Länder-Gemälde des Orients; a. d. Engl. von A. Diezmann u. J. Sporschil. Pesth 1840. 6 Bde. (Bd. 3—4. das h. Land.)
A. Arnold, Palästina. Halle 1845.
†Guérin, description géographique, historique et archéologique de la Palestine. Paris 1868—80 (drei Theile in 7 Bden.)
—— la terre sainte, son histoire, ses souvenirs, ses sites, ses monuments. Par. 1882.
L. Völter, das heil. Land und das Land der israel. Wanderung. Stuttg. 1855. 2. Aufl. 1864.
A. Bräm, Israels Wanderung von Gosen bis zum Sinai. Elberfeld 1859.
G. Unruh, der Zug der Israeliten aus Aegypten nach Kanaan. Langens. 1860.
G. Ebers, durch Gosen zum Sinai. Lpz. 1872. 2. Aufl. 1881.
D. Korioth, Geogr. von Palästina. 2. Aufl. Freib. 1874.
E. H. Palmer, der Schauplatz der 40jähr. Wüstenwanderung rc. Gotha 1876 (aus dem Engl.).
H. S. Osborn, the new descriptive geography of Palestine. Oxf. 1877.
A. Driou, Jérusalem et la Terre sainte. Limoges 1877.
G. Whitney, Hand-Book of Bible Geography etc. 3. ed. Lond. 1877.
W. M. Thompson, the Land and the Book. I. South. Palest. II. Centr. Pal. and Phön. III. Leban., Dam. and bey. Jord. New-York 1880—1886.
Selah Merrill, Galilee in the time of Christ. Boston 1881.
The Survey of Palestine. Special papers of topography, archaeology, manners and customs (von Wilson, Conder u. A. im Auftrag des engl. Palestine explor. fund). Lond. 1881.
Pierotti, la Bible et la Palestine au XIX. siècle. Nîmes 1882.
E. Hull, Memoir on the geology and geography of Arab. Petr., Palestine and adjoining districts etc. Lond. 1886.
—— Mount Seir, Sinai and Western Palestine. Lond. 1885.

Populäre Bearbeitungen: F. Bäßler, das heil. Land (1846; n. Ausg. Lpz. 1856); — C. Beiling, der christl. Führer in das h. Land (Landsh. 1854); — A. Bräm, Beschreibung des h. Landes (2. Aufl. Meurs 1838); — C. Geikie, (2 voll. new ed. Lond. 1888); — F. Geffert, das hl. Land od. Palästina bis auf Christi Zeit (Essen, 3. Aufl. 1835); — H. v. Gerstenbergk, Palästina od. das jüd. Land zur Zeit Jesu (Eisenb. 1850); — A. Rathgeber, Palästina, Land und Volk (Langens. 1853; 4. Aufl. 1861); — J. F. Röhr, Paläst. od. hist.-geograph. Beschr. des jüd. Landes zur Zeit Jesu (Zeitz 1816; 8. Aufl. Lpz. 1845 u. ö.); — J. Schwarz, das heil. Land nach seiner ehemal. und jetzigen geogr. Beschaffenheit (Frankf. 1852); — Th. Westhaus, Palästina oder das h. Land zur Zeit Jesu (Soest 1846. 2. Aufl. 1856); — F. A. und O. Strauß, die Länder und Stätten der heil. Schrift (Stuttg. 1861. 2. Aufl. Lpz. 1876 f.); — †J. N. Sepp, Jerusalem u. das h. Land (Schaffh. 1862. 2. Aufl. 1872 ff., 2 Bde.); — Dixon, W. Hepworth, das heil. Land, a. d. Engl. von J. E. A. Martin (Jena 1870). — Neueste Prachtwerke: S. Manning, those holy fields. Palestine illustrated etc. Lond. o. J. — Picturesque Palestine etc., ed. by Wilson, Lond. 1880 ff.; — Ebers u. Guthe, Paläst. in Bild u. Wort. Stuttg. u. Lpz. 1881 ff.; — Tristram, pathways of Palestine etc. Lond. 1881 ff.; — I. de Vaux, la Palestine, Paris 1883; — Lortet, la Syrie d'aujourd'hui. Par. 1884; — R. Temple, Palest. illustrat. Lond. 1888; — J. W. Dawson, Modern science in Bible lands. Lond. 1888.; — C. Rinck, Auf bibl. Pfaden. 3. Aufl. Hamb. 1887; — L. Schneller, Kennst du das Land? Jerus. 1888.

Fingirte Reisen: A. Thoma, Ein Ritt ins gelobte Land. Land u. Leute in Palästina vor 3000 Jahren. Berl. 1887. — Für die neutestam. Zeit die fingirte Reise: Helons Wallfahrt nach Jerusalem, 109 Jahre vor der Geburt des Herrn; vom Verf. der Glockentöne (F. Strauß). Elberf. 1820—23. 4 Bde. (eine Nachahmung der Voyages du jeune Anacharsis en Grèce).

Von Reisehandbüchern ist bes. zu nennen: *Palästina u. Syrien, Hdb. für Reisende, hersg. von K. Bädeker (verf. von A. Socin). Lpz. 1875. 2. Aufl. 1880.

Fast keiner dieser Schriften fehlt es an Versinnlichungsmitteln verschiedener Art (Karten, Grundrisse, Pläne rc.); in dieser Beziehung auch ausgezeichnet: J. M. Bernatz, Bilder aus dem h. Lande, mit Text von G. H. v. Schubert

(Stuttg. 1842), und J. M. Bernatz, Album des heil. Landes, 50 ausgew. Orig.-Ansichten bibl. wichtiger Orte mit Text von G. H. v. Schubert (Stuttg. 1855) und dessen „Neues Album" etc. (Stuttg. 1868); A. Eltzner, das bibl. Jerusalem aus der Vogelschau (3. Aufl. Lpz. 1863). — **Karten** von Syrien und Palästina in den Atlanten von d'Anville (1784) und Reichard (1816), *Berghaus (1835); einzeln von Klöden (1817), Grimm (1830), Rosenmüller (1830), Mayr (1842), *Kiepert, (neue Wandkarte, 5. Aufl., u. Volks-Schul-Wandkarte, 2. Aufl., sowie neue Handkarte, 4. Aufl. Berl. 1883); derselbe gab auch vorzügl. Karten zu den Reisewerken Robinson's; K. v. Raumer (1860); *Kiepert, Bibel-Atlas; 3. Aufl. Berl. 1854 (beigegeben Peter's Uebersichtskarten der Reisen Jesu nach den 4 Evang.); Lionnet, Bibel-Atlas, 2. Ausg. Berl. 1859. — J. Kitto, Scripture Lands. Lond. 1850 (Atl. mit 24 Karten). — B. Hughes, Bible maps or a histor. and descript. Atlas of Scripture geography. Lond. 1841. — *van de Velde, Map of the Holy Land. 8 Blätter. Deutsche Ausg. Gotha 1858. 2. Aufl. 1866. — *Menke, Bibelatlas in 8 Blättern. Gotha 1868 (ein vorzügl. Hülfsmittel). — †Rieß, die Länder der hl. Schrift. Histor.-geogr. Bibelatlas. Freib. 1872. 2. Aufl. 1887. — Braselmann, Bibel-Atlas. 13. Aufl. Düsseldorf 1878. — Johnston, Scripture Atlas. Lond. 1879; andere Karten von Simon, Leeder, Löwy, Bernstein, Guérin, sämmtlich in Schatten gestellt durch die großartige Map of Western Palestine, die in 26 großen Blättern, Lond. 1880 von der engl. Palästinagesellschaft herausgeg. wurde (auf Grund der 1872—77 von Conder und Kitchener ausgeführten Vermessung des Landes). Den Text dazu enthalten die „Memoirs" des Survey of Western Palestine, mit deren Herausgabe London 1881 begonnen wurde. Verschiedene Ausgaben der Karte in reducirtem Maßstab (in 6 Blättern) erschienen Lond. 1881 und 1882.

Als wissenschaftl. Organ für das Gesammtgebiet der Palästinaforschung dienen gegenwärtig die Quarterly Statements, herausgeg. von dem 1865 gestifteten Palestine Exploration Fund, vor Allem aber die Zeitschr. des (1877 zu Wiesbaden gestifteten) deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, hersg. von H. Guthe, Lpz. 1878 ff. Dieselbe giebt jährlich auch einen ausführl. Literaturbericht von der Hand A. Socin's. — Mehr populär (u. z. Th. erbaulich) sind die „Neuesten Nachrichten aus dem Morgenlande" (Berl. 1857 ff.), die „Warte des Tempels" (Organ der sog. Tempelgemeinde) und die kathol. Blätter „Das hl. Land" (Köln) und „La terre sainte" (jährl. 6 Hefte). Jüdischerseits giebt A. M. Luncz (Wien 1881 ff.) „Jerusalem. Jahrb. zur Beförd. einer wissenschaftl. genauen Kenntniß des jetz. u. des alten Pal." heraus.

Inschriften.

Ueber die 1869 entdeckte Siegessäule des Königs Mesa von Moab und deren Inschrift aus dem 9. Jahrh. v. Chr. (herausgeg. von R. Smend u. A. Socin, Freib. 1886) vgl. die Schriften von Nöldeke, Schlottmann, Hitzig, Ginsburg, Kämpf u. A. (1870); B. Testa (ital.), Turin 1875; über die 1880 im Siloahtunnel entdeckte hebr. Inschr.: Kautzsch in Ztschr. des Deutschen Paläst.-Vereins 1881 und 1882; Guthe ibid. 1881.

Topographisches:

H. B. Tristram, Bible places or the topography of the holy land. New ed. Lond. 1876.

E. Spol, dictionnaire de la Bible ou explication de tous les noms propres hist. et géogr. de l'ancien et du nouv. test Paris 1878.

F. de Saulcy, dictionnaire topographique abrégé de la terre s. Par. 1877.

L. Quandt, geogr. Beiträge. 1. Abth. Judäa u. die Nachbarschaft im Jahrh. vor u. nach der Geburt Christi. Herausg. von R. Dieckmann. Gütersl. 1874.

G. Böttger, topogr.-histor. Lexikon zu den Schriften des Flav. Josephus. Lpz. 1879.

C. R. Conder, tent work in Palestine. 2 voll. Lond. 1878. 2. ed. 1879.

O. Georgi, die heil. Stätten nach der Natur. Lpz. 1854. (N. Ausg. Triest 1857.)

M. D. de Bruyn, Palaestina ex veteris aevi monumentis ac recentiorum observatt. illustrata. Ed. II. Traj. ad Rh. 1851. fol.

H. Hildesheimer, Beiträge zur Geographie Palästina's. Berl. 1886.
J. Olshausen, zur Topographie des alten Jerusalem. Kiel 1833.
E. G. Schultz, Jerusalem. Berl. 1845.
G. Williams, the holy city. Lond. 1845. 2. ed. 1849. 2 voll.
W. Krafft, die Topographie Jerusalem's. Bonn 1846.
G. Unruh, das alte Jerusalem und seine Bauwerke. Langensalza 1861.
The recovery of Jerusalem. A narrative of exploration and discovery in the city and the holy land. Ed. by W. Morrison, Lond. 1871. Einen Auszug daraus giebt Our work in Palestine (Lond. 1873). Beide Werke fassen die Ergebnisse des Palestine Exploration Fund zusammen.
A. Wartensleben, Jerusalem. 3. Aufl. Berl. 1874.
*K. Zimmermann, Karten und Pläne zur Topogr. des alten Jerusalem. Basel 1876; dazu: Plan des heutigen Jerusalem 1881.
C. Warren, Underground Jerusalem. Lond. 1876.
B. Neumann, die hl. Stadt u. deren Bewohner. Berl. 1877.
F. Spieß, das Jerusalem des Josephus. Berl. 1881.
F. de Saulcy, Jérusalem. Paris 1882.
K. F. Keil, der Tempel Salomo's. Dorpat 1839.
K. W. F. Bähr, der Salom. Tempel. Karlsr. 1848.
*M. de Vogüé, le temple de Jérusalem. Par. 1864.
F. Spieß, der Tempel zu Jerus. während des letzten Jahrh. seines Bestandes nach Josephus. Berlin 1881.
C. Schick, Beit el Makdas oder der alte Tempelplatz zu Jerus., wie er jetzt ist. Jerus. 1887.
R. Willis, history of the church of holy sepulchre. Lond. 1849.
J. P. Fallmerayer, Denkschrift über Golgatha und das h. Grab; in den Abhh. d. hist. Cl. der Bayr. Akad. Bd. 6. (1852) S. 643 ff.
*T. Tobler, Bethlehem in Palästina. St. Gallen 1849.
E. Terwencoren, Bethléem. Bruxell. 1851.
K. Ritter, der Jordan und die Beschiffung des todten Meeres. Berl. 1850.
J. P. Fallmerayer, das Todte Meer. (Abhh. d. B. Akad. 1853, III. Cl. Bd. 7).
H. C. Trumbull, Kadesh-Barnea. New-York u. London 1884.

Außerdem zahlreiche Artikel in den engl. Quarterly Statements und der Zeitschr. des deutschen Palästinavereins.

3. Biblische Naturgeschichte. (s. auch die Werke unter 2).

a. Allgemeine:

Scheuchzer, Phisica sacra. Augsb. 1731—35. 5 Bde. Fol. Auszug von Donat, Lpz. 1777—79. 3 Bde.
Th. M. Harris, natural history of the Bible. Lond. 1824.
*H. B. Tristram, the Land of Israel; a Journal of Travels in Palestine, undertaken with special reference to its Physical Character. Lond. 1865.
—— The natural history of the Bible. 3. ed. Lond. 1873.

b. Specielle:

S. Bochart, Hierozoicon (s. oben Geschichtliches).
Ol. Celsius, Hierobotanicon s. de plantis script. s. Ups. 1745—47. 2 tom.
R. Mead, Medica sacra (Lond. 1749; Leyd. 1777. deutsche Ausg. Lpz. 1777).

Aehnliche Schriften von Eschenbach, Richter, Gruner (de daemoniacis a Christo percuratis. Jen. 1775).

E. F. K. Rosenmüller, bibl. Naturgeschichte (als 2. Theil des Handbuchs). Vergl. Winer, Handb. der theol. Lit. I. S. 416 ff.; Arnold, Art. „Palästina" in Herzog's R.-E. XI.; in der 2. Aufl. von W. Schultz.
J. B. Friedreich, zur Bibel; naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente. Nürnb. 1848. 2 Thle.
J. Smith, Bible Plants, their history etc. Lond. 1878.

P. Cultrera, fauna biblica etc. Palermo 1880.
——, mineralogia biblica etc. Palermo 1881.
J. G. Wood, bible animals. New ed. Lond. 1883. Birds of the Bible etc. Lond. 1887. Wild animals of the Bible. Lond. 1887.
Verschiedene Aufsätze in der Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins.

4. Privatalterthümer.

Ueber Aelteres vgl. Winer a. a. O. S. 144 ff.
A. Th. Hartmann, die Hebräerin am Putztische und als Braut. Amst. 1809—10. 3 Bde. — ein Gegenstück zu Böttigers Sabina.
A. Thomson, Home life in ancient Palestine. Lond. 1878.
L. Herzfeld, Handelsgesch. der Juden des Alterth. Braunschw. 1879.
Scripture manners and customs etc. 16. ed. Lond. [1881].
J. Neil, Palestine explored etc. Lond. 1882 (weit weniger gelungen, als das gleiche Zwecke verfolgende Buch Thomson's).
Herb. Spencer, descriptive sociology or groups of sociological facts. Hebrews and Phoenicians. Compiled and arranged by Rich. Scheppig. Lond. 1880.
J. Fenton, Early Hebrew Life. Lond. 1880.
Frz. Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben zur Zeit Jesu. Erl. 1875. 3. Aufl. 1879.
Literatur über Schreibkunst bei den Hebr. in Herz. R.-Enc. 2. Aufl. XIII, S. 689 ff. (Art. von H. Strack).
Ueber Maße u. Gewichte: E. Bertheau (Zur Gesch. der Isr. I. Gött. 1842).

5. Rechts- und Staatsalterthümer.

J. D. Michaelis, mosaisches Recht. 6 Bde. Frankf. 1770—75. 2. Aufl. 1775 ff.
J. L. Saalschütz, das mosaische Recht. 2 Bde. Berlin 1846. 48. 2. Aufl. 1853.
L. Diestel, die relig. Delicte im israel. Strafrecht (Jahrbb. f. prot. Theol. 1879, H. 2).
M. Bloch, das mosaisch-talmud. Polizeirecht. Budapest 1879.
J. Fulton, the law of marriage, containing the Hebrew law, the Roman law, the law of the New Test. etc. New York 1883.

6. Heilige (kirchlich-religiöse) Alterthümer. (vgl. Nr. 1.)

Aeltere Werke: Goodwin (Moses et Aaron 1616 u. ö.), Spencer (1685 u. ö.), Reland (1708 u. ö.), Vitringa (de synag. vet. libri III. 1696. 1726).

Bauer, Beschreibung der gottesdienstl. Verf. der alten Hebräer. Lpz. 1805 f. 2 Bde.
K. Ch. W. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. 2 Bde. Heidelb. 1837 bis 1839. (Bd. I. 2. Aufl. 1874.)
J. F. L. George, die älteren jüdischen Feste; mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch dargest. Berlin 1835.
J. H. Kurtz, das mosaische Opfer. Mitau 1842.
W. Lotz, quaestiones de historia sabbati. Lpz. 1883.
J. Müller, krit. Versuch über d. Ursprung u. die geschichtl. Entwicklung des Pesach- u. Mazzothfestes. Bonn 1883.
F. Whitfield, The tabern., priesthood and offerings of Jer. New ed. Lond. 1884.
†P. Scholz, die hl. Alterth. des Volkes Israel. Regensb. 1868.
†B. Haneberg, die relig. Alterth. der Bibel. München 1869.
†B. Schäfer, die relig. Alterth. der Bibel. Münster 1878.
Ueber die mosaische Stiftshütte die Schriften von Kamphausen und Fries (Studien u. Krit. 1858. 59), *W. Neumann (Gotha 1861), Riggen-

B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das N. T. Berl. 1886. (engl. 2 voll. Lond. 1887 f.) 2 Aufl. 1889.
O. R. Hertwig, Tabellen zur Einl. in's N. T. Berlin 1849. 4. Aufl. besorgt von Weingarten 1872.
†A. Maier, Einl. in die Schriften des N. T. Freib. im Br. 1852.
†F. X. Reithmayr, Einl. in die kanon. Bücher des N. T. Regensb. 1852.
†J. Langen, Grundriß der Einleitung in's Neue Testament. Freib. 1868.
†M. von Aberle, Einl. in das N. T. Hersg. v. P. Schanz. Freib. 1877.
S. Davidson, An Introduction to the Study of the N. T. 2 voll. Lond. 1868. 2. ed. 1882.
L. A. Sawyer, introduction to the N. Test. New-York 1879.
J. Martin, origin and history of the N. Test. 4. ed. Lond. 1882.
E. H. Plumptre, introd. to the N. Test. Lond. 1883.
G. Salmon, A historical introduction to the study of the books of the N. T. Lond. 1885. 3. ed. Lond. 1888.
M. Dods, An introduction to the N. T. Lond. 1888.
J. H. Scholten, histor.-crit. bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jesus en den Paulus der vier hoofdbrieven. Leiden 1882.
M. A. Rovers, nieuw-testamentische Letterkunde. 2. Aufl. Leiden 1888.

J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Kanons. Zür. 1842.
A. H. Charteris, canonicity: a collection of early testimonies to the canonical books of the N. T., based on Kirchhofer's „Quellensammlung". Edinb. u. Lond. 1880.
—— the New Test. scriptures etc. Lond. 1882.
F. Overbeck, zur Gesch. des Kanons. Chemn. 1880.
E. C. Mitchell, critical handbook; a guide to the study of the authenticity, canon and text of the Greek N. T. Lond. 1880.
B. F. Westcott, A general survey of the history of the canon of the N. T. 6. ed. Lond. 1889.
Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Literatur. 3 Thle. Erl. 1881—84.
—— Gesch. des neutestamentlichen Kanons I, 1. Das N. T. vor Origenes. Erl. 1888. 89. Dagegen:
A. Harnack, Das N. T. um das Jahr 200. Freib. 1889.

Ueber die **Evangelien** insbesondere: J. K. L. Gieseler, hist.-krit. Versuch über die Entstehung u. die frühesten Schicksale der schriftl. Evang. Lpz. 1818.

F. Delitzsch, neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangg. (1. Thl.: das Matthäus-Evang.) Lpz. 1853.
K. R. Köstlin, der Ursprung u. die Composition der synopt. Evv. Stuttg. 1853.
A. Hilgenfeld, die Evv. nach ihrer Entstehung u. gesch. Bedeutung. Lpz. 1854.
Ch. H. Weiße, die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Lpz. 1856.
*H. J. Holtzmann, die synopt. Evv., ihr Ursprung und gesch. Charakter. Lpz. 1863.
G. de Eichthal, les évangiles, I: examen critique et comparatif des trois premiers évangiles. Paris 1863.
Weizsäcker, s. Leben Jesu. Anh. zu II, 2 unter A, b.
C. Tischendorf, Wann wurden unsere Evv. verfaßt? Lpz. 1865. 4. Aufl. 1866.
—— Haben wir den ächten Schrifttext der Evangelien u. Apostel? Lpz. 1873.
G. Volkmar, der Ursprung unserer Evangelien. Zürich 1866.
H. Scholten, die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des N. T. historisch untersucht; a. d. Holländ. v. C. Manchot. Leipz. 1867.
G. Müller, die Entstehung der 4 Evv. 2. Aufl. Berl. 1877.
G. Meyer, la question synoptique. Par. 1878.
B. F. Westcott, an introduction to the study of the gospels. 7. ed. Lond. 1888.

C. Holsten, die drei ursprüngl., noch ungeschriebenen Evangelien. Karlsr. 1883. — Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhaltes. Heidelb. 1886.
G. Wetzel, die synoptischen Evangelien. Heilbr. 1883. 2. Aufl. 1886.
H. Wallon, L'autorité de l'Évangile, examen critique de l'authenticité des textes et de la vérité des récits évangéliques. 3. éd. Paris 1887.

Vgl. auch die Werke zur Exegese der Synoptiker und des Johannesevangeliums (unter F); ferner die Werke zum Leben Jesu und zur Geschichte des apostolischen Zeitalters im liter. Anhang zu Theil II, 2. unter A, b u. c (auch unter C, c). Einleitungen in einzelne Schriften des N. T.s s. nachher unter F. *A. Resch, außerkanon. Evangelienfragmente 2c. Lpz. 1889.

Ueber die neutest. Apokryphen (Pseudepigraphen). Dieselben sind herausgegeben von: *J. A. Fabricius, codex apocryphus N. T. Hamb. 1703. 2 voll.; 1719. 3 voll. — *J. C. Thilo, cod. apocr. N. T. Tom. I. Lips. 1832 (unvollendet). — *Const. Tischendorf, evangelia apocrypha. Lips. 1853. 2 Aufl. 1876. — Ejusd. Acta apostolorum apocrypha. Ibid. 1851. — Ejusd. Apocalypses apocryphae. Lips. 1866. — K. W. Borberg, Bibliothek der neutest. Apokryphen. 1. Thl. Stuttg. 1840 f. — J. Variot, les évang. apocr., hist. littéraire etc. Par. 1878. — R. A. Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden. 2 Bde. Braunschw. 1883—87. Vieles hierher Gehörige auch in: Hilgenfeld, Nov. Test. extra canonem receptum. 4 Thle. Lpz. 1865—67; 2. Aufl. 1883 f. — Supplementa codicis apocryphi begann zu ediren M. Bonnet. Lpz. 1883 (acta Thomae). — J. F. Kleuker, über die Apokryphen des N. T. Hamb. 1798. C. I. Nitzsch, de apocryph. evv. in explicandis canonicis usu et abusu. Viteb. 1804. 4. — *F. J. Arens, de evangg. apocryph. in canonicis usu historico, critico, exegetico. Gott. 1835. — C. Tischendorf, de evangg. apocryph. origine et usu. Hag. Com. 1851. (Preisschrift). — R. Handmann, Das Hebräerevangelium. Lpz. 1888. — R. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokr. Lpz. 1851. Vgl. hierzu: *R. Hofmann, Art. „Apokr. des N. T." in Herzogs R.-E., 2. Aufl. 1, 511 ff.

c) Zur biblischen Kritik, bes. Textkritik.

Allgemeines: J. S. Semler, Abhandl. von freier Untersuchung des Kanon. Halle 1771—75. 4 Bde. — Jod. Heringa, über den Begr., die Unentbehrl. u. den rechten Gebrauch der bibl. Kritik; aus dem Holl. von Beckhaus. Offenb. 1804. — F. Hitzig, Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert. Heidelb. 1831. — M. Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttest. Kritik, belegt aus den Schriften neuerer Kritiker. Lpz. 1837. — G. A. Hauff, Offenbarungsglaube und Kritik der bibl. Geschichtsbücher, am Beispiele des B. Josua in ihrer nothwend. Einheit dargethan. Stuttg. 1843. — G. L. Hahn, über den gegenw. Stand der neutest. Kritik. Bresl. 1848. — Ebrard, Art. „Kritik" in Herzog's R.-E. 1. Aufl. — R. Rothe, s. oben unter A. — A. Hilgenfeld, der Kanon und die Kritik des N. T. in ihrer geschichtl. Ausbildung und Gestaltung. Halle 1863. — F. Overbeck, über Entstehung und Recht einer rein histor. Betracht. der neutest. Schriften in der Theologie. Basel 1871. — W. B. Boyce, the higher criticism and the Bible. Lond. 1880. — E. Böhl, zum Gesetz u. zum Zeugniß. Eine Abwehr wider die neukritische Schriftforschung im A. Test. Wien 1883.

Allgemeinere philol.-kritische Werke von Valesius (1740), Heumann (1747), Morell (1768), J. Clericus (1778), Beck (1791) s. bei Ast (Grundlin. der Grammat., Hermeneut. u. Kritik. Landshut 1808). „Eine nothdürftige Anleitung (zur neutest. Kritik) findet sich theils in den Prolegomenen der krit. Ausgaben, theils wird sie auch unter jenem Mancherlei mitgegeben, welches man Einl. in's N. T. zu nennen pflegt." Schleierm. § 123 Anm. Vgl. daher die Lit. zur Einl. unter b.

Werke zur biblischen Kritik. L. Capelli Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus libri VI. Par 1650. Rec. multisque animadverss. auxit G. J. L. Vogel. Vol. I. Hal. 1775. Voll. 2—3 ed. J. G. Scharfenberg. 1778—86.
Benj. Kennicott, dissertatt. super ratione textus hebraei V. T. ect. Latine vertit et auxit W. A. Teller. Lips. 1756—65. 2 voll.
J. J. Griesbach, symbolae criticae ad suppl. et corrig. variarum N. T. lectt. collectiones. Hal. 1785—1793. 2 voll.
—— commentar. criticus in textum gr. N. T. 2. Partt. Jen. 1798—1811.
*F. Schleiermacher, Hermeneutik u. Kritik mit bes. Beziehung auf das N. T. herausg. von F. Lücke. Berl. 1838. (Bd. 2. d. lit. Nachl. zur Theol.). Vgl. L. Lemme, das Verhältn. der Dogmatik zu Kritik u. Auslegung der heil. Schr. nach Schleierm. Gött. 1874.
†J. M. A. Löhnis, Grundzüge der bibl. Hermeneutik und Kritik. Gießen 1839.
J. G. Reiche, commentarius crit. in N. T. 3 Tom. Gotting. 1853—1862.
*S. P. Tregelles, an introduction to the textual criticism of the N. T. Lond. 1856.
*F. H. Scrivener, a plain introduction to the criticism of the N. T. Cambridge 1861. 3. ed. Lond. 1883.
Hammond, outlines of textual criticism applied to the N. T. 2. ed. Lond. 1877.
E. Miller, A guide to the textual criticism of the N. T. Lond. 1885.
B. B. Warfield, An introduction to the textual criticism of the N. T. Lond. 1887.
Ed. König, de criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito. Lips. 1869.
J. J. P. Martin, Introduction à la critique textuelle du N. T. I—V. Paris 1884—86.
A. Pierson et S. A. Naber. Verisimilia. Laceram condicionem N. T.i exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt. Amstelod. 1886.

Kritische Textausgaben des A. u. N. T.s s. unter F, I.

E. Biblische Hermeneutik.

(§ 52.)

a) Methodologisches:

A. Tholuck, über den Mangel an Uebereinstimmung unter den Auslegern des N. T. (Stud. u. Krit. 1832. S. 325). — F. H. Germar über die Vernachlässigung der Hermen. in der protest. Kirche. Halle 1837. (Vgl. Hall. L.-Ztg. März 1838.) — Landerer, Art. „Hermeneutik“ in Herzog's R.-E. Bd V, in der 2. Aufl. in Bd. VI von *Wold. Schmidt.

b) Hermeneutische Theorie.

1. Allgemeine Hermeneutik.

Aeltere Werke bei Danz (Encykl.) S. 226, wozu noch: Rudorff, diss. de arte interpretandi scriptores veteres profanos. Lips. 1747.

G. F. Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegekunst. Halle 1756.
J. J. G. Scheller, Anleitung zur Erklärung der alten Schriftsteller, mit Vorrede von Ch. A. Klotz. Lpz. 1783.
Ch. D. Beck, commentatt. academ. de interpret. vett. scriptorum. Lips. 1791.
F. Ast, Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik. Landshut 1808. S. 165 ff.

F. A. Wolf, Darstellung der Alterthumswissenschaft. Herausg von S. F. W. Hoffmann. Lpz. 1833. S. 23 f. 27.

2. Anwendung auf die Bibel.

Manches hierüber findet sich auch in den schon angeführten Schriften von Glassius (philologia sacra) (cfr. oben § 44 Geschichtl.), Richard Simon (vgl. oben D, b, 3.) etc. Semler hat zum Theil auch hier Bahn gebrochen: Apparatus ad liberal. V. T. interpret. Hal. 1773. Ad N. T. 1767. Neuer Versuch, die gemeinnützige Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern 1786. Einzelne Vorgänger: Rambach, Pfeiffer, Wolle, Carpzov rc. s. bei Danz a. a. O.

Mth. Flacii clavis scripturae s. Bas. 1537 u. ö. 2 voll. f. Neue Ausg. von J. Musäus. Jen. 1674. Lpz. 1695 rc.

S. J. Baumgarten, ausf. Vortrag der bibl. Hermeneutik; herausg. v. J. C. Bertram. Halle 1769. 4.
G. L. Bauer, Entw. einer Hermeneutik des A. u. N. T. Lpz. 1799.
G. W. Meyer, Versuch einer Hermeneutik des A. T. Lüb. 1799—1800. N. T. Lpz. 1812. (Jedes in 2 Bdn.)
J. H. Bareau, instit. interpr. V. T. Ultraj. 1822.
J. A. Ernesti, institutio interpretis N. T. Ed. 1—3. Lips. 1761—75; ed. 4. suis observatt. auct. cur. C. F. Ammon 1792; ed. 5. 1809.
S. F. N. Morus, super hermeneutica N. T. acroases academ. Ed. et additamentis instr. H. C. A. Eichstaedt. Lips. 1797. 1802. 2 voll.
Ch. D. Beck, monogrammata hermeneutices librr. N. T. Lips. 1803.
K. G. Bretschneider, die historisch-dogmatische Auslegung des N. T. nach ihren Principien, Quellen und Hülfsmitteln dargestellt. Lpz. 1806.
A. G. Keil, Lehrb. der Hermeneutik des N. T. nach Grundsätzen der gramm.-hist. Interpretation. Lpz. 1810. (Lat. von Emmerling. Ebend. 1811.)
J. J. Griesbach, Vorlesungen über die Hermeneutik des N. T., herausg. von J. K. S. Steiner. Nürnb. 1815.
F. Lücke, Grundriß der neutest. Hermen. u. ihrer Geschichte. Gött. 1817.
G. P. C. Kaiser, Grundr. eines Systems der neutest. Hermen. Erl. 1817.
F. H. Germar, die panharmonische Interpretation der heil. Schrift. Schlesw. 1821.
—— Beitrag zur allgem. Hermeneutik und zu deren Anwendung auf die theologische. Altona 1828.
H. Olshausen, ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824.
—— die biblische Schriftauslegung; noch ein Wort über tiefern Schriftsinn. Hamb. 1825.
R. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen. Königsb. 1824. 2—4 Samml. Lpz. 1828—30.
E. F. Höpfner, Grundlinien zu einer fruchtbaren Auslegung der heil. Schrift. Leipz. 1827.
J. C. R. Döpke, Hermen. der neutest. Schriftsteller. Lpz. 1829.
G. Chr. R. Matthäi, neue Auslegung der Bibel rc. Gött. 1831. Vgl. Lücke in den Stud. und Krit. 1833. 2.
*Schleiermacher, sowie †Löhnis s. oben unter Kritik D, c.
H. Nic. Clausen (auch Klausen), Hermeneutik des N. T. Aus d. Dänischen von Schmidt-Phiselbeck. Lpz. 1841.
C. G. Wilke, die Hermen. des N T. systematisch dargest. Lpz. 1843 f. 2 Bde.
A. Kuenen, critices et hermeneutices libr. N. F. lineamenta. Lugd. 1858. 59.
*J. L. Lutz, bibl. Hermeneutik, herausg. von A. Lutz. Pforzheim 1849. 61.
G. Ch. F. Lücke, de eo, quod nimium artis acuminisque est in ea, quae nunc praecipue factitatur, maxime evangeliorum interpretatione. Gotting. 1853.
A. Immer, Hermeneutik des N. T. Wittenberg 1873.
J. P. Lange, Grundriß der bibl. Hermen. Heidelb. 1878.

A. Merx, eine Rede vom Auslegen insbes. des A. T. Halle 1879.
J. Chr. K. von Hofmann, bibl. Hermen., hrsg. von W. Volck. Nördl. 1880.
W. Volck, die bibl. Hermen. (Zöckler's „Handb. der theol. Wissensch." 3. Aufl. I, 1. S. 151 ff.).
Perry, biblical hermeneutics; a treatise on the interpretation of the Old and N. Test. New York 1883.
Briggs, biblical study; its principles, methods and history, together with a catalogue of books of reference. New York 1883.
C. Collingwood, The bible and the age; or an elucidation of the principles of a consistent and verifiable interpretation of scripture. Lond. 1886.
D. R. Dungan, Hermeneutics: a text book. Cinc. 1888.
J. J. P. Valeton, Eenige opmerkingen over Hermeneutiek etc. Theol. Studiën 1887. p. 509 ff.
†J. Kohlgruber, hermeneutica bibl. generalis Oenip. 1850.
†J. B. Guenther, hermen. bibl. generalis; ed. alt. Viennae 1851.
†Setwin, hermeneuticae biblicae institutiones. Vindobonae 1872.
†F. X. Reithmayr, Lehrb. d. bibl. Hermen. hrsg. von V. Thalhofer. Kempten 1874.

c) Zur Geschichte der Auslegung.

Vgl. bes. § 56, Geschichtliches; vgl. auch die eben genannten Werke unter b, 2.
J. G. Rosenmüller, hist. interpretationis librr. sacrr. in eccl. christ. Tom. 1—2. Hildburgh. 1795—98. T. 3—5. Lips. 1807—14.
G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Gött. 1802—1809. 5 Bde.
*F. W. Farrar, History of interpretation (Bampton-Lectures). Lond. 1886.

Für die Geschichte der Erklärung des A. T.:
*L. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christl. Kirche. Jena 1869.
L. Wogue (Rabbiner), histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours. Paris 1881 (vom talmud. Standp. und nur für die Gesch. der jüd. Exegese zu brauchen.)
K. Siegfried, die Aufg. der Gesch. der altteſt. Auslegung in der Gegenwart. Jena 1876. — F. Zimmer, über Aufgabe u. Methode einer Gesch. der Schriftauslegung: Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1881, H. 1.
Vgl. auch: Z. Frankel, über den Einfluß der palästinens. Exegese auf die alexandrin. Hermen. Lpz. 1851 und Hirschfeld, die halachische Exegese. Berl. 1840. Die haggadische Exegese. Berl. 1847.

F. Exegese.
(§. 53—56.)

I. Kritisch berichtigte Ausgaben des Alten und Neuen Testaments; alte Uebersetzungen.

1. Kritische Ausgaben des Alten Testaments.

Ueber die Textgeschichte und den weiteren kritischen Apparat des A. T. vgl. Franke, Encykl. S. 96 ff. — Rosenmüller's Handb. f. d. Liter. der bibl. Kritik u. Exeg. (Gött. 1797—1800, 4 Bde.) und die Einl. in's A. T. (de Wette § 111 ff.). — *Strack, Prolegomena critica in V. T. Hebr., quibus agitur I. de codd. et deperditis et adhuc exstantibus, II. de textu bibliorum hebr. qualis talmudistarum temporibus fuerit. Lips. 1873. —

Aeltere, meist größere Ausgaben des A. T. (de Wette § 127 f. Rosenmüller I, 189 ff. Benj. Kennicott, dissertatt. super ratione textus hebr. V. T.

in libris editis atque scriptis. Lat. vertit et auxit W. Abr. Teller. Lips. 1756—65. 2 voll.): von Soncino (1488), Brescia (1494), in der Complutens. Polyglotte (1514—17, vgl. über dieselbe Frz. Delitzsch, Lpz. 1886), Bomberg I. (1517 f. 18. 21), Bomberg II. (1525 f.), S. Münster (Basel 1536), R. Stephan I. (1539—43), R. Stephan II. (1544—46), Plantinus (1566. 82. 90.), El. Hutter (1587), J. Buxtorf (1612 u. die große rabbin. Bibel, Basel 1618 f.), *J. Athias (1661. 67), Jablonsky (1699. 1712), van der Hooght (1705. Lond. 1822), *Opitz (1709), Michaelis (1720), Houbigant (1753), Kennicott (1776—80. 2 Voll., sine punctis mit dem krit. Apparat), Reineccius (1725; neue Ausg. v. Döderlein u. Meisner, 1793).

ספר ארבעה ועשרים, hebr. Text mit dem krit. Comment. des R. Jedidja Norzi, Mantua 1742—44, 4 Theile; die vollkommenste krit. Ausg. des masor. Textes des A. Test.

*Biblia hebr. manualia ad optimas quasque editt. recensita a Joh. Simonis. Hal. 1752 u. ö. Hieraus auch einzelne Bücher (Genesis, Psalmen, Jesaias &c.).

*Biblia hebr. digessit etc. J. Jahn. Vienn. 1806. 4 voll. Ed. 4. 1839.

Biblia hebr. . . . recens. ab Eb. v. d. Hooght. Ed. nova, recogn. et emend. a Judah d'Allemand. Lond. 1825.

*Biblia hebraica ad optim. editt. fidem summa diligentia ac studio recusa. Basileae 1837. (Großentheils nach van der Hooght.)

Biblia hebr. sec. editt. J. Athiae etc., impr. Eb. van der Hooght, rec. A. Hahn. Ed. ster. Lips. 1831 u. ö.

Biblia hebr. ad opt. edd., impr. Eb. v. d. Hooght ex rec. A. Hahnii impressa (cur. K. W. Landschreiber). Ed. stereot. Lips. 1834. 38. 12.

Biblia hebr. ad optimas editt. expressa. Cur. etc. C. G. Guil. Theile. Ed. stereot. Lips. 1849. 59. (Hieraus auch Einzelabdrücke der Genesis, der Psalmen, Hiob's, Jesaias' &c.)

Testament. utrumq. edd. Theile et Tischendorf. (V. T. hebr.; N. T. gr.). Lips. 1850. 62. 73.

*Polyglottenbibel, zum prakt. Handgebrauch; bearb. von R. Stier und K. G. W. Theile. A. u. N. T. Bielef. 1846—1855. 4. (N. T. 5.) Aufl. 1875. 4 Bde. (Umfaßt den Urtext, LXX, Vulgata, die luther. Uebersetzung und die wichtigsten Varianten der alten und der neueren Uebersetzungen.)

Einzelne Theile des A. T.

Pentateuchus in usum scholarum acad. ex ed. utriusque testam. Tauchnitiana separ. edendum cur. C. G. G. Theile. Lips. 1861. Edit. stereot.

Liber Geneseos sine punctis exscriptus curaverunt F. Muehlau et Aem. Kautzsch. Lips. 1868. Ed. 2. 1885.

In hohem Grade zu empfehlen sind folg. Einzelausgaben von S. Bär (mit Vorreden u. unter Beihülfe von Fr. Delitzsch), durch welche für die alttest. Textkritik nach langer Zeit wieder neue Bahnen eröffnet worden sind: Liber Psalmorum hebraicus (Lips. 1861), Liber Genesis (1869), L. Jesaiae (1872), L. Jobi (1875), L. Duodecim Prophetarum (1878), L. Psalmorum (1880), L. Proverbiorum (1880), Ll. Dan. Ezr. Neh. (1882), L. Ezechielis (1884), Quinque volumina (1886), L. Chronicorum (1888); außerdem L. Psalmorum hebr. atque latin. ab Hieronymo ex hebraeo conversus. Consociata opera edd. C. de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch. Lips. 1874.

Zur Masora: Außer Bär haben sich um die masor. Textkritik neuerdings bes. verdient gemacht S. Frensdorff (Massor. Wörterb., Th. I, Hann. u. Lpz. 1876) und H. Strack, Herausgeber des „Prophetarum poster. cod. Babylonicus Petropol." vom Jahre 916 n. Chr. mit sogen. babylon. Vocalisation. Petersb. 1876; mit S. Bär gab derselbe heraus die dikduke ha-teʿamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher. Lpz. 1879. Ferner: Ch. D. Ginsburg, the Massorah, compiled from manuscripts etc. (Lond. 1880 ff.), eine großartige, auf 4 Voll. berechnete Darstellung der gesammten Masora. Eine vorzügl. kritische Darstellung der sogen. poetischen Accentuation gab W. Wickes in den טעמי אמת (Oxf. 1881, mit engl. Text). Vieles werthvolle Material zur alttestam. Text-

kritik findet sich zerstreut in den Werken de Lagarde's und Wellhausen's (Text der Bb. Samuelis. Gött. 1872; in der „Geschichte Israels", sowie in der von Wellh. bearbeiteten 4. Aufl. von Bleek's Einl. in's A. Test.).

Ausgaben der Septuaginta. a) Größere:

V. T. ex versione LXX interprr. ed. (nach J. E. Grabe) J. J. Breitinger. Turic. 1730—32. 4 voll. 4.
V. T. graecum cum var. lectt. edd. R. Holmes et (tom. II—V) J. Parsons. Ox. 1798—1827. 5 tomi fol.
Vergl. außerdem die nachher unter Nr. 2 a. E. angeführten Ausgaben des Cod. Vatic. Sinait. u. Alex., welche Handschriften auch große Theile der LXX enthalten.

b) Handausgaben:

Ch. Reineccius (Lips. 1730. 57), L. v. Ess (Lips. 1824. 55. 1887), J. N. Jager (Par. 1844).
*C. Tischendorf, mit ausgew. krit. Apparat; Lips. 1850. 2 voll. — Ed. VI (herausg. von E. Nestle unter Beigabe einer Collation des Cod. Vatic. u. Sinait. mit dem text. receptus) 1880. ed. VII. 1887.
Ausg. mit engl. Uebersetzung. Lond. (Bagster) 1878.
*Librorum Vet. Testamenti canonicorum pars prior (geschichtl. Bücher) graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita. Gott. 1883 (eine Restitution der um 290 n. Chr. entstandenen Recension Lucian's; über die umfassenden Vorarbeiten zu dieser Ausgabe vergl. de Lagarde, Ankündigung e. neuen ausg. der griech. übers. des a. t., Gött. 1882).
*Genesis graece . . . ed. P. de Lagarde. Lips. 1868 (Text der ed. Sixt. mit krit. Apparat).
°The Old Test. in Greek according to the Septuagint, ed. by H. B. Swete. Vol. I (Genesis—IV Kings) Cambridge 1887.
Zur Geschichte der Septuaginta: Aristeae historia LXXII interprr.; gr. et lat. Oxon. 1692 (neue Ausg. in Merx' Archiv I, 3. 1868) und darüber die Schriften von Hody, van Dale, Usser, Voß u. A. Vgl. Winer, Handb. d. theol. Lit. S. 49.
H. Thiersch, de Pentateuchi versione Alexandrina ll. III. Erl. 1841.
Z. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta. Lpz. 1841.
Ausgaben der Hexapla-Fragmente: B. de Montfaucon (Par. 1713, 2 tom. fol.), K. F. Bahrdt (Lpz. 1769 f., 2 Thle.), *F. Field (Oxf. 1875. 2 tom.). — Eine spätere, eigenth. Uebersetzung des A. T. enthält der Graecus Venetus (ed. O. de Gebhardt, Lips. 1875). Um die alten Verss. überhaupt hat sich durch zahlreiche krit. Ausgg. hoch verdient gemacht P. de Lagarde in Göttingen.

Ausgaben der Vulgata:

Ueber die latein. Versionen vor der Vulgata vergl. Ziegler, die latein. Bibelübersetzungen vor Hieron. u. die Itala des Augustinus. Münch. 1879.
J. Wordsworth u. a. Old-Latin biblical texts. Oxford 1883 ff.

Biblia S. vulg. edit. ad conc. Trid. praescriptum emend. et a Sixto V. recogn. Rom. 1590. fol.
Biblia S. vulg. ed. Sixti V. jussu rec. et (ausp. Clementis VIII.) ed. Rom. 1592. fol. 1593 u. ö. 4.
Handausgaben von L. van Eß (Tüb. 1822—24. 3 Bde.), J. H. Kistemaker (3 Thle. Münst. 1823. 1846), B. Galura (Innsbr. 1834 f. 3 Bde. 4.). B. Loch (Regensb. 1849. 1867 ff.), J. F. v. Allioli (Landsh. 1853), Fleck (N. Test. Lpz. 1840).

Kritisch wichtig: Codex Amiatinus sive N. T. latine interprete Hieronymo. Ex celeberrimo cod. Amiat. omnium et antiquiss. (nach neueren Ermittelungen aus dem Anf. des 8. Jhrh. noch vor 716) et praestantissimo nunc primum ed. C. Tischendorf. Lips. 1850. 54. Biblia sacra latina Vet. Test. Hieronymo interprete. Editionem instituit Ch. Heyse, ad finem perdux. C. de Tischendorf (Text der ed. Clement. von 1592 und der ed. Romana von 1861 mit den Varr. des Cod. Amiat.). Lips. 1873. — Codex Fuldensis. N. T. latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris Capuani ed. etc. Ern. Ranke. Marb. et Lips. 1868.

P. de Lagarde, Probe einer neuen Ausg. der lat. Uebersetzungen des A. T.'s (Ps. 1—17). Gött. 1885.

Vgl. F. Kaulen, Gesch. der Vulgata. Mainz 1868. — Eine Concordanz zur Vulgata gab F. P. Dutripon (ed. VII. Bar le duc u. Regensb. 1876) heraus.

Gothische Uebersetzung von Ulfilas, mit gegenüberstehender griech. und lat. Version von H. F. Maßmann. Stuttg. 1856 f. — E. Bernhardt, die gothische Bibel des Vulfila (Text mit Varianten u. Glossar). Halle 1884.

Ueberblick über die alten Uebersetzungen:

a. griechische (die alexandrinische der sog. 70 Dolmetscher [LXX], des Aquila, Symmachus, Theodotion &c.); b. morgenländische (die syrische [Peschitta], samaritanische [zu unterscheiden von dem nur in samarit. Buchstaben geschriebenen „samaritan. Pentateuch"], äthiopische [Ausgabe von Dillmann Lpz. 1853 ff.], ägyptische, arabische, armenische, georgische; c. lateinische (vorhieronymianische [Itala], Vulgata); d. gothische; e. slawische; f. aramäische Paraphrasen (תרגומים; zum Pentateuch: Targum Onkelos, hersg. von A. Berliner, Berl. 1884. 2 Thle.; prophetae chaldaice [1872] und hagiographa chaldaice [1874] von P. de Lagarde; A. Merx, Chrestomathia targumica. [Porta ling. or. VIII.] Berl. 1888); vgl. de Wette § 68 ff. u. A. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (Bresl. 1857). Ueber die Hexapla des Origenes s. ebend. § 56 ff. C. Tischendorf, Anecdota sacra et profana ex oriente et occidente allata sive notitia codicum graec., arab., syriac. etc. Lips. 1855. ed. aucta 1860. 4.

2. Kritische Ausgaben des Neuen Testaments.

Vgl. *E. Reuss, bibliotheca N. Test. graeci. Brunsv. 1872. — *S. P. Tregelles, an account of the printed text of the Greek N. T. Lond. 1854. *O. von Gebhardt, Art. „Bibeltext des N. Test." in Herzog's Realenc. 2. Aufl. Bd. II, 432 ff. C. R. Gregory, Prolegomena zu Tischendorfs ed. VIII. Lpz. 1884. — Zur Paläographie vergl. außer der grundlegenden Palaeogr. graeca von B. de Montfaucon (Par. 1708) bes. *Gardthausen, griech. Paläogr. Lpz. 1879.

Ueber die Textgeschichte des N. T. vgl. de Wette, Einl. § 27 ff.; über die Uebersetzungen § 10 ff. Zu beiden: H. Holtzmann, Einl. i. d. N. T. (2. Aufl. Freib. 1886). Allgem. Theil. — Polyglotten: a. die Complutensische (1514—17); b. Antwerpener (1569—77); c. Pariser (1629—45); d. Londoner (von Walton 1657); vgl. Franke S. 139 ff. Bagster's Polyglot Bible (in 8 Sprachen) Lond. 1874 ff. Ueber die verschiedenen Classen von Ausgaben (1. solche, die genau den Text einer bestimmten Handschrift repräsentiren, 2. solche, die nach mehreren Handschriften und anderen Hülfsmitteln recensirt sind, 3. solche, die nur frühere Ausgaben mit unbedeutenden Veränderungen wiederholen), sowie über den sogen. textus receptus (vulgaris) der Elzevirischen Ausg. (Lugd. 1624) vgl. Danz, § 19, Franke S. 161 ff., u. vor allem Reuß (s. o.).

Aeltere Ausgaben des N. T., außer den in den Polyglotten enthaltenen (vgl. de Wette § 42 ff.): 7 Erasmische (1516—41), 4 von Rob. Stephanus (1546 ff.), 4 größere von Th. Beza (4 Stephanische 1565—98 und 6 kleinere

1556—1611; auf der von Th. Beza verbesserten 3. Stephanischen Ausg. ruht die Autorität des sog. textus receptus), Joh. Fell (nach der Londoner Polyglotte 1675), Joh. Mill (1707), Küster (1710. 23), J. A. Bengel (1734; in Handausg. 1738. 53. 62. 76, von Ernst Bengel dem Sohne 1790), *J. J. Wetstein (1751 f. 2 tom. fol., sehr werthvoll durch die Parallelen aus hebr., griech. u. lat. Schriftstellern; neue Ausg. von Lotze, Tom. I. Rotterd. 1831). — Neuere größere krit. Ausgg.: *J. J. Griesbach (Halle 1774 f. 2 Bde. Lpz. 1803—7. 4 Bde. Prachtausg.), Chr. F. Matthäi (1783—88), F. C. Alter (1786 f.), Andr. Birch (1788), Dav. Schulz (Griesb. T. Berl. 1827), M. A. Scholz (Lpz. 1830), K. Lachmann u. Ph. Buttmann (Berl. 1842. 1850. 2 Bde.), E. v. Muralt (Hamb. 1846. 48. 60).

Novum Test. graece, recogn. atque insignioris lectt. varietatis et argumentorum notationes subjunxit G. Chr. Knapp. Hal. 1797. Ed. 5. 1840.
N. T. graece. E rec. Griesb. nova vers. lat. illustr. etc. H. A. Schott. Lips. 1805. Ed. 4. 1839.
N. T. graece. Ad fidem optimor. librr. rec. J. A. H. Tittmann. Ed. ster. Lips. 1820. 28. Ed. nov. cur. A. Hahn. 1840. 41. 61.
N. T. textum gr. Griesb. et Knappii denuo recognovit etc. J. S. Vater. Hal. 1824.
N. T. graece. Ex rec. C. Lachmanni. Ed. ster. Berol. 1831 u. ö.
N. T. graece nova versione lat. donatum ed. F. A. Naebe. Lips. 1831.
N. T. gr. et lat. Ex rec. Knappiana ed. A. Goeschen. Lips. 1832.
N. T. gr. ad optt. librr. fidem rec. A. Jaumann. München. 1832.
N. T. graece, ex recogn. Knappii emendatius ed. C. G. Guil. Theile. Ed. ster. Lips. (Tauchnitz) 1842. Ed. XII (ed. O. de Gebhardt) 1878. Ed. ster. XIV (ed. O. de Gebhardt) 1885 u. ö. In demselben Verlage auch griech. u. lat. (Vulg.) 1854 u. ö.; gr. und deutsch 1852 (ed. ster. XII von O. v. Gebhardt 1881, der griech. Text nach der letzten Recension Tischendorf's mit den Varianten der Ausgaben von Tregelles u. Westcott-Hort, der deutsche Text nach der in Halle revidirten Gestalt, — eine höchst nützliche Ausgabe).
N. T. gr. et lat. (Vulg.) ed. F. X. Reithmayr. München 1847.
*N. T. graece. Textum ad fidem antiquorum testium rec., brevem apparatum critic. etc. subjunxit C. Tischendorf. Lips. 1841. Ed. VIII (ed. crit. major) 2 Voll. 1869—72; dazu als Vol. III die Prolegomena von C. R. Gregory u. E. Abbot (Pars I. Lpz. 1884); darnach ed. VII. crit. minor. Lips. 1873.
—— Editio stereotypa. Lips. 1850. Ed. 3. 1873 und darnach die 4.—8. (Lpz. 1882), sowie unter Berücksichtigung der Ausgaben von Tregelles und Westcott-Hort die Ausg. von 1881, sämmtlich von O. v. Gebhardt. (Eine gute Handausgabe.)
N. T. gr. Par. 1842 u. ö.; gr. et lat. edd. Jager et Tischendorf. Par. 1842. gr. et lat. (Vulg.) ed. C. Tischendorf. Ed. 2. 2 voll. Lips. 1885.
N. T. graece, recens. inque usum academicum omni modo instruxit C. Tischendorf. Lips. 1855. Edit. XII. 1881.
H. A. W. Meyer, das N. T. griechisch u. s. w. mit einer deutschen Uebersetzung (s. Commentare). Gött. 1829.
N. T. gr. ad fidem potiss. cod. Vat. rec. Ph. Buttmann. Lips. 1856 u. ö.; Berol. 1862.
N. T. triglottum, gr. lat. germ. ed. C. Tischendorf. Lips. 1854. 65. (daraus: Nov. Test. graece et germ., Lips. 1864).
N. T. tetraglotton. Archetypum gr. c. verss. vulgata lat., germ. Lutheri et Anglica authentica in usum manualem edend. curav. C. G. G. Theile et R. Stier. Bielef. 1855. 58.
Nov. Test. ad fidem Cod. Vaticani edd. A. Kuenen et C. G. Cobet. Lugd. Bat. 1860.
Nov. Test. Vaticanum ex ipso codice ed. C. Tischendorf. Lips. 1867.
Bibliorum sacr. graecus codex Vaticanus studiis C. Vercellone et J. Cozza editus. 6 tomi. Rom. 1868—1881. 720 Mark; tom. V (1868) enthält das N. T., tom. VI den (sehr mangelhaften) krit. Apparat.

*Bibliorum Cod. Sinaiticus Petropolitanus . . . ed. C. Tischendorf. 4 voll. Petrop. (Lips.) 1862. (Preis 230 Thlr.) „Neue Bruchstücke des Cod. Sin.“ gab H. Brugsch (Lpz. 1875) heraus. Andere Bruchstücke desselben Codex enthält der Cod. Friderico-August. (s. o. S. 178).

Wohlfeilere Ausgabe:

*N. T. Sinaiticum s. N. T. cum epistula Barnabae et fragmentis Pastoris ex cod. Sinait. accur. descripsit C. Tischendorf. gr. 4. Lips. 1863 (kleinere Ausg. in 8. Lips. 1864).

Facsimile of the Codex Alexandrinus. Vol. IV. New. Test. Lond. 1879 und 1880 (Old Test.: Vol. I—III. Lond. 1881—83) in prachtvoller photographischer Wiedergabe.

Das N. Test. nach den ältesten Handschriften frei nach Tischend. bearbeitet von J. Riggenbach und J. Stockmeyer. Basel 1880.

Von den Ausgaben der Engländer, welche zur Zeit auf diesem Gebiete die Führerrolle übernommen und sich ebenso durch die sorgfältige Sichtung des aufgehäuften Materials, wie durch die Befolgung fester kritischer Grundsätze große Verdienste erworben haben, nennen wir außer zahlreichen früheren Ausgaben und theoretischen Schriften F. H. Scrivener's vor allem:

*S. P. Tregelles, the Greek New. Test. Lond. 1857—72. 6 Voll. (Vol. 7, die Prolegomena, wurde 1879 von Hort u. Streane beigefügt).

*Westcott and Hort, the New Test. etc. Lond. 1881. 2 Voll. (der 2. Bd. enthält die Einleitung u. den Apparat).

Novum Test. textus Stephanici a. d. 1554 cum variis lectionibus Bezae, Elzeviri, Lachmanni, Tischendorfi, Tregellesii, Westcott-Hortii, versionis Anglicanae ed. F. H. A. Scrivener. Lond. 1887.

Synopsen:

Synopsis evv. Matth., Marc. et Luc., una cum iis Jo. pericopis, quae hist. pass. et resurr. Chr. complect.; textum recogn. etc. J. J. Griesbach. Hall. 1776. 97. 1809. 22. (In der ersten Aufl. 1774 fehlt Joh.)

de Wette et F. Luecke, synopsis evv. etc.; ex. rec. Griesb., Berol. 1818. 41.

M. Roediger, synopsis Mt., Mc. et Luc. c. Jo. peric. parallelis. Hal. 1829. 39.

R. Anger, synopsis evv. Mt., Mc. Lc. cum locis qui supersunt parall. litterarum et traditt. evv. Irenaeo antiquiorum. Lips. 1852. Ed. 2. 1863.

C. Tischendorf, syn. evangelica. Lips. 1851; ed. 5. 1884.

J. H. Friedlieb, quatuor evv. in harmoniam redacta. Vratisl. 1847.

H. N. Clausen, quat. evv. tabulae synopticae. Havn. 1829.

Rushbrooke, Synopticon. Lond. 1880.

Deutsche Synopsen von H. Planck (Gött. 1809), Fr. A. Beck (Berlin 1826), G. C. R. Matthäi (Gött. 1826), †J. Gehringer (Tüb. 1842), †P. J. Sindler (Augsb. 1852), H. Sevin (Mtth. Mc. Luk. Wiesb. 1866); ders., die 3 ältest. Evv. in eines gearb. (Mannh. 1867). G. Volkmar, die Evv. od. Markus u. die Synopsis der Evv. Lpz. 1869. N. Ausg. Zür. 1876. — Ueber diesen ganzen reichbestandenen Literaturzweig vgl. Hase, Leben Jesu (5. Aufl. Lpz. 1865).

Ueberblick über die alten Uebersetzungen: a) morgenländische (mehrere syrische, darunter bes. wichtig Syrus Curetonis u. Peschitta, mehrere ägyptische, eine äthiopische, armenische, georgische, mehrere arabische u. persische); b) lateinische vor Hieronymus u. Vulgata; c) gothische; d) slavische Uebersetzung.

Ueber Textausgaben der alt- und neutestamentlichen Apokryphen vgl. unten III, d. (an betr. Stelle) u. bes. oben D, b, 3 am Ende.

II. Neuere Uebersetzungen und Paraphrasen.

a) Lateinische Uebersetzungen:

Ueber die Uebersetzungen von Erasmus, Beza, Castellio 2c. s. die Literaturwerke von Buddeus, Walch 2c. Danz S. 246 ff.

H. A. Schott et J. F. Winzer, libri sacri antiqui foed. ex serm. hebr. in latinum translati etc. Vol. I. (Pentat.) Alt. et Lips. 1816.

b) Deutsche.

α. Luther's Uebersetzung.

Dr. M. Luthers's Bibelüb. nach der letzten Original-Ausg. (von 1545) kritisch bearb. von H. E. Bindseil u. H. A. Niemeyer. 7 Thle. Halle 1845—55. Nach dems. Originale von W. Hopf. Lpz. 1851 u. ö. (Vgl. W. Hopf, Vorbericht über eine neue Ausg. d. h. Schr. nach Dr. Luther's Uebersetzung. Lpz. 1851 f.) Neuere Ausg. der Luther. Bibelüb. von C. Tischendorf (Lpz. 1855); von Dächsel, mit Vorw. von Dr. Aug. Hahn (Breslau 1862 ff.); von O. Delitsch (Prachtbibel) — u. A.

Ueber vorlutherische deutsche Bibelübersetzungen:

W. Krafft, die deutsche Bibel vor Luther. Bonn 1883.

H. Haupt, die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterl. Waldenser in dem Codex Teplensis u. der ersten gedruckten deutschen Bibel nachgewiesen. Würzb. 1885.

Streitschriften zwischen Haupt und †F. Jostes (Münst. 1886). Zu derselben Frage: L. Keller (Lpz. 1886).

Ueber vorlutherische Bibeln und die Ausgg. der luther. Bibel selbst vgl. die literarischen Werke von Panzer u. A.; ferner: Danz S. 247. J. Kehrein, zur Gesch. der deutschen Bibelübersetzung vor Luther. Stuttg. 1851. W. Grimm, kurzgef. Geschichte der luther. Bibelübersetzung bis zur Gegenwart mit Berücksichtigung der vorluther. deutschen Bibel u. s. w. Jena 1884 und den Art. „deutsche Bibelübersetzungen" von O. F. Fritzsche in Herzog's R.-E., Bd. III. Ueber die bei Luther's Bibelübersetzung in Frage kommenden Umstände vgl. die Schriften von Zeltner, Giese, Palm, Panzer, Teller, Götz. — G. Winer, Handb. der theol. Lit. I. S. 167 f. — Einen guten Ueberblick geben G. C. G. Küster, Gesch. der Verdeutschung des göttl. Wortes durch Dr. M. Luther. Berl. 1823. — H. Schott, Gesch. der teutschen Bibelübers. Luther's 2c. Lpz. 1835. Dazu: G. W. Hopf, Würdigung der Luther'schen Bibelverdeutschung mit Rücksicht auf ältere und neuere Uebersetzungen. Nürnb. 1847. — Th. Schott, Dr. M. Luther u. die deutsche Bibel. Stuttg. 1883. — *W. Grimm, kurzgef. Gesch. der luther. Bibelübers. bis zur Gegenwart mit Berücksichtigung der vorluther. deutschen Bibel u. s. w. Jena 1884. — J. F. Wetzel, die Sprache Luthers in seiner Bibel-Uebersetzung dargestellt und erläutert. Stuttg. 1858. — E. Opitz, die Sprache Luther's. Halle 1869. — C. Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luther's. Görl. 1888.

β. Bearbeitungen der Luther'schen Uebersetzung.

Biblia, d. i. die ganze heil. Schrift A. u. N. T. verdeutscht von Dr. M. Luther, mit bericht. Parallelstellen und erkl. Wortregister von G. W. Lorsbach und J. M. Hartmann. Marb. 1808.

*Die heil. Schrift &c. nach dem Grundtext berichtigt (von J. F. v. Meyer). Frkf. 1818—23. 3 Bde. Neue Aufl. revid. von R. Stier. Halle 1851. Von dems. nochmals aus dem Grundtext berichtigt. Bielef. 1856. 3. Aufl. 1867.
*Die h. Schrift in berichtigter Uebers. m. kurzen Einleit. u. Anmerk. v. J. F. von Meyer. 3. verb. Aufl., Ausg. letzter Hand. Frankf. u. Erl. 1855.
Die Bibel od. die ganze hl. Schr. des A. u. N. T.'s, nach der deutschen Uebers. D. Mart. Luther's. Erster Abdruck der im Auftrage der Eisenacher deutschen evangel. Kirchenkonferenz revidierten Bibel. (Sogen. Probebibel.) Halle 1883. (In den Vorreden ausführliche Nachrichten über das 1863 zu Eisenach begonnene Revisionswerk; der Probedruck des N. Test. erschien bereits 1865).
Ahlfeld und Baur, über die sprachl. Revision der Lutherbibel. (Beilage zu dem von der Hallischen Conferenz revid. Text des 1. Buches Mose.) Halle 1873.
Außerdem vergl. aus der Masse von Schriften über die revidirte Bibel Düsterdieck, die Revis. der Luther. Bibelübers. Hann. 1882; Riehm, zur Rev. der Lutherbibel. Halle 1882.
Familienbibel, Auszug aus der h. Schrift für häusl. Erbauung od. Jugendunterricht. Glarus 1887.

γ. Neuere Uebersetzungen.

Wir führen absichtlich nur die gelungeneren an. Michaelis, Bahrdt, Grynäus haben nicht selten durch ihre Paraphrasen den Sinn verwässert. Selbstständige Uebersetzungen enthalten übrigens auch die unter III. genannten Bibelwerke von Lange, Bunsen und Reuß.

Die heil. Schrift des A. und N. T. übersetzt von J. Ch. W. Augusti und W. M. L. de Wette. Heidelb. 1809—1814. 6 Bde. °4. Aufl. (wie schon die 2. und 3. von de Wette allein) 1858.
Sämmtl. Schriften des N. T. a. d. Griech. übers. von J. J. Stolz. Zür. 1781 f. — 4. Aufl. Hannov. 1804. 2 Bde. Neue Bearb. Hann. 1820.
*Die Bibel &c. nach der in Zürich kirchlich eingeführten Uebers. auf's Neue aus dem Grundtext berichtigt. Zür. 1868. (Vgl. J. Mezger, Gesch. der deutschen Bibelübersetzungen in d. schweiz. ref. Kirche. Basel 1876.)
Parallel-Bibel (Luthers Orig. Ausg. v. 1545 mit nebenst. wortgetreuer Uebers.) ed. O. Schmoller. 3 Bde. Gütersl. 1886—1888.
Neueste Uebersetzungen des N. T. von K. v. d. Heydt (Elberf. 1859; 3. Aufl. 1869); °*C. Weizsäcker (Tüb. 1875; 2. Aufl. 1882; 3. u. 4. Aufl. 1888); C. Reinhardt (Lahr 1878).
Die Sendschreiben des Apostels Paulus an die Galater, Efesier, Filipper, Kolosser und Thessalonicher, neu übersetzt von F. Zyro. Aarau 1860.

Von katholischen Uebersetzungen sind zu nennen: †Die heil. Schriften des N. T. übers. von Karl und Leander van Eß. Sulzb. 1807 u. sehr oft (die hist. Bb. des A. T. 1822); ferner Uebers. von: Braun, Brentano und Dereser, Mutschelle, Allioli, Loch und Reischl (zuletzt Regensb. 1883 ff. 5. Bde.).

c) Französische.

Le N. T. traduit au XIII siècle en langue provençale etc. Lyon. Paris 1887.
Le Nouveau Test. etc. par Beausobre et l'Enfant. Amst. 1708 u. ö. 2 vols.
La seconde partie de l'ancien Test. (Hagiographes et Prophètes). Traduction nouvelle d'après l'Hébreu, par H. A. Perret-Gentil. Neufchatel 1847.
La première partie de l'ancien Test. (Pentateuque et livres histor.). Par Perret-Gentil. Neufch. 1861.
Neue franz. Uebers. des A. T. von L. Segond. Genf 1874. 2 Bde. †E. Ledrain. Paris 1886 ff. Ueber das Bibelwerk von Reuß s. u., über andere franz. Bibelwerke unter III, a., a. E.

d) Englische.

S. den Art. von C. Schöll in Herzog's R.-E. 2. Aufl. IV, 242 ff. u. B. Condit, hist. of the English Bible. New York 1882; — R. Dore, Old bibles etc. 2. ed. Lond. 1888.

Eine Revision der officiellen („autorisirten") engl. Uebers. des N. T. von 1611 wurde (zu Lond., Oxf. u. Cambr.) 1881 veröffentlicht und rief in England und Nordamerika zahllose Beurtheilungen hervor. Den der Revision zu Grunde liegenden griech. Text gab Scrivener (Lond. 1881) heraus.

The holy bible containing the Old and New Test. translated being the version set forth A. D. 1611 compared with the most ancient antiquities and revised. Oxford 1885.

F. H. A. Scrivener, the authorized edition of the english bible (1611), its subsequent reprint and modern representatives. Lond. New York 1884.

Ueber die Uebersetzungen in andere neuere Sprachen vgl. Danz S. 249. ff. ferner Berichte der Bibelanstalten.

e. Hebräische.

Das N. Test. (nach früheren Versuchen) von Delitzsch auf Kosten der brit. u. ausländ. Bibelges. 1878. 5. Aufl. 1883; vgl. Frz. Delitzsch, the hebrew new test. Lpz. 1883. 7. vollst. revid. Aufl. 1885. Weniger gut: Solkinson-Ginsburg's Hebr. New Test. gedruckt in Wien 1885. Hebr. Uebers. des Römerbriefs von Delitzsch 1870, des Hebräerbriefs von Biesenthal 1878.

III. Commentare.

Ueber die exegetischen Werke der Kirchenväter (Chrysostomus, Theodoret Theophylakt, Oecumenius), über die Catenae patrum, sowie über die exegetischen Leistungen der Reformatoren (Zwingli, Calvin, Beza) vgl. die Werke über Geschichte der Interpretation.

a. Ueber die ganze Bibel.

Critici sacri s. doctissimor. viror. in sacra biblia annotatt. et tractatus. 9 voll. fol. Lond. 1660. Francof. ad M. 1695—1701. Amstel. 1698.

M. Polus, synopsis criticorum etc. Lond. 1669—96. Francof. ad M. (1678 f.) 1712. Ultraj. 1684—96. 5 voll. f.

H. Grotius, annotatt. in V. T. (Par. 1644). Emendat. ed. G. J. L. Vogel. Hal. 1775 f. 3 voll. Auctarium scr. J. C. Doederlein. Tom. I. 1779.

—— Annotatt. in N. T. Par. 1644 u. ö. Cum praef. Ch. E. de Windheim. Erl. 1755—57. 2 voll. Grön. 1830—34. 9 voll.

Ch. Starke, synopsis bibliothecae exeget. in V. T. Kurzgef. Auszug der x. Auslegungen über alle Bb. des A. T. Lpz. 1741—50. 6 Thle. Neue Ausg. von Tr. Siegmund. Berl. 1870 fg.

—— des N. T. 1733—37 u. ö. 3 Thle. Neue Ausg. Berl. 1865—68. 10 Bde.

Bibel, die vollständ. Erkl. d. hl. Schrift aus dem Engl. von S. J. Baumgarten, J. Brucker, J. A. Dietelmaier u. Rom. Teller. Lpz. 1748—70. 19 Bde. 4.

F. W. Hezel, die Bibel A. u. N. T. (nach Luther's Uebers.) m. vollständigen Anmm. Lemgo 1785—91. 10 Bde.

J. P. Lange, theolog.-homilet. Bibelwerk. Bielefeld 1857 ff. Neues Test. 1. Bd. (Matth.) 4. Aufl. 1878; 2. Bd. (Markus) 4. Aufl. 1884; 3. Bd. (Lukas von J. J. van Oosterzee) 4. Aufl. 1880; 4. Bd. (Joh.) 4. Aufl. 1880; 5. Bd. (Apostelgesch. von G. Lechler und K. Gerok) 4. Aufl. 1881; 6. Bd. (Römerbrief v. Lange u. F. R. Fay) 3. Aufl. 1880; 7. Bd. (Corintherbr.

von K. F. Kling), 3. Aufl. (von K. Braune) 1876; 8. Bd. (Galaterbr. von O. Schmoller) 3. Aufl. 1875; 9. Bd. (Eph., Phil., Col., v. D. Schenkel) 2. Aufl. 1867; andere Bearb. des 9. Bandes v. K. Braune, 2. Aufl. 1875; 10. Bd. (Thessalonicher von Auberlen und Riggenbach) 3. Aufl. 1884; 11. Bd. (Pastoralbriefe und Philemon von J. v. Oosterzee) 3. Aufl. 1874; 12. Bd. (Hebräerbr. von C. B. Moll) 3. Aufl. 1877; 13. Bd. (Jak. von Lange u. Oosterzee) 3. Aufl. 1881; 14. Bd. (Briefe Petri und Judä von G. F. C. Fronmüller) 3. Aufl. 1871; 15. Bd. (Briefe Joh. v. K. Braune) 3. Aufl. (v. A. Braune) 1885; 16. Bd. (Offenbarung von Lange) 2. Aufl. 1878. — Altes Test. 1. Bd. (Genesis) 2. Aufl. 1877; 2. Bd. (Exod.—Num.) 1874; 3. Bd. (Deuteron. v. Schröder) 1866; 4. Bd. (Josua v. Fay) 1870; 5. Bd. (Richter und Ruth v. Cassel) 1866, 2. Aufl. 1887; 6. Bd. (Bb. Sam. von Erdmann) 1873; 7. Bd. (Bb. der Könige von Bähr) 1868; 8. Bd. (Chron. von O. Zöckler) 1874; 9. Bd. (Esr. Neh. Esth. von F. W. Schultz) 1876; 10. Bd. (Job von Zöckler) 1872; 11. Bd. (Psalter von Moll) 2. Aufl. 1884; 12. Bd. (Sprüche von Zöckler) 1867; 13. Bd. (Hohes Lied und Prediger v. Zöckler) 1868; 14. Bd. (Jesaia von Nägelsbach) 1877; 15. Bd. (Jeremia u. Klagel. von Nägelsbach) 1868; 16. Bd. (Hesek. von Schröder) 1873; 17. Bd. (Daniel von Zöckler) 1870; 18. Bd. (Hosea, Joel, Amos von Schmoller) 1872; 19. Bd. (Obadja—Zephania v. P. Kleinert) 1868; 20. Bd. (Haggai—Mal. von Lange) 1876. — Eine engl. Uebers. des Lange'schen Bibelwerkes wurde (New York 1864—82) von Ph. Schaff hersgeg.

Ch. K. Josias Bunsen, vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde (1. Abth. die Bibel, übersetzt und erklärt; 2. Abth. Bibelurkunden; 3. Abth. Bibelgeschichte). 9 Bde. Lpz. 1858—1870. (Vgl. B. Bähring, Bunsen's Bibelwerk nach seiner Bedeutung für die Gegenw. beleuchtet. 2. Aufl. Lpz. 1870.)

H. Strack u. O. Zöckler, kurzgefaßter Commentar zu den h. Schriften A. u. N. T.s, sowie zu den Apokryphen. Nördlingen 1887 ff. A. Altes Testament, bis jetzt erschienen: III. Sam. u. Könige (v. A. Klostermann; textkritisch bes. wichtig) 1887. IV. Jesaja u. Jeremia (v. C. v. Orelli) 1887. V. Ezech. u. kl. Proph. (v. C. v. Orelli) 1888. VI. Psalmen u. Sprüche (v. Fr. W. Schultz u. H. Strack) 1888. VII. Hiob, Prediger, Hohel., Klagel. (v. W. Volck u. S. Öttli) 1889. VIII. S. Öttli u. J. Meinhold (Die geschichtl. Hagiogr. u. Daniel) 1889. B. Neues Test. I. Synoptiker (v. C. T. Nösgen) 1886. II. Joh. u. Acta (v. E. Luthardt u. O. Zöckler) 1886. III. Thess. Gal. Cor Röm. (von O. Zöckler, G. Schnedermann, E. Luthardt) 1887. IV. Gefgnsch.-, Pastor.-, Hebr.-, kath. Brfe. Apok. (von G. Schnedermann, R. Kübel, K. Burger, E. Luthardt) 1888.

Populär: Calwer „Handbuch der Bibelerklärung". 2 Theile. 5. Aufl. 1878.

A. F. Ch. Vilmar, Collegium biblicum. Prakt. Erklärung d. h. S. A. u. N. T.s, ed. Ch. Müller, Gütersl. 1879—83.

*E. Reuss, la Bible. Traduction nouvelle avec introductions et commentaires. A. T. vol I—VII. Paris 1874—79. N. T. vol. I—VI. Paris 1876—79. Table des matières 1881.

Populär ist die 1878 begonnene (evangelische) Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs (Par. Neuchatel et Genève). —

A. R. Fausset, the Englishman's critic. and expository Bible cyclopaedia. Lond. 1878.

The Speakers Commentary. The holy bible . . . with an explanatory and critical commentary, ed. by F. C. Cook. Old Test. Lond. (New York) 1871—76. 6 voll. (in neuer Ausg. 1881 beendet); N. T. 4 voll. vgl. Nestle in Schürer's Theol. Lit-Ztg. 1877, Nr. 1. Auf dem Speakers comment. beruht Fuller's „Student's commentary"; weit verbreitet ist auch J. C. Gray's Biblical Museum, J. C. Benson's Holy Bible, die Commentare von Whedon, Henry, Ellicott (Lond. 1882 f), Wordsworth u. s. w.

The Pulpit Commentary ed. by H. D. M. Spence and J. S. Exell, London. Neue Bände u. Auflagen im Erscheinen begriffen (dieselben sind zum Theil unter den Specialwerken genannt).

†Cursus script. sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu Presbyteris. Kommentar zu den bibl. Büchern. Paris 1886 ff. (im Ersch. begr.) vgl. oben D, b, 1 (S. 209).

†Französische Bibelwerke von Katholiken: Bacuez et Vigouroux, manuel biblique ou cours de l'écriture sainte. Ancien test. par F. Vig. 4 Voll. 2. éd. Besançon 1881 f.; ferner das von Trochon, Lesêtre u. a. herzg. Bibelwerk (Vulgata mit franzöſ. Ueberſ. u. Commentaren. Par. 1880 ff.), dasjenige des Abbé Arnaud (Avign. et Par. 1881, 2 tomes).

b. Ueber das Alte Testament.

Aeltere Werke von Lud. und Jac. Cappellus (1650—89), von J. Clericus (1693 ff.), von C. F. Schulze, fortgeſ. von Bauer (1793—98. 10 Thle.).

E. F. C. Rosenmueller, scholia in V. T. Lipsiae 1788—1835. 11 partes in 23 voll. z. Th. in 2. u. 3. ſehr verbeſſ. Aufl. Ueber den Inhalt der einzelnen Bände vgl. Danz S. 267 und Winer's Handb. der theol. Liter., 3. Aufl. S. 193 f.

—— scholia in V. T. in compendium redacta. Lips. 1828—34. 5 Bde. (Pentat., Ps., Job, Ez., Proph. min.)

Maurer, Commentarius gramm.-criticus in V. T. Lips. 1835—48. 4 voll. (Vol. 4 von A. Heiligſtedt).

*Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum A. T. Lpz. 1841 ff. 1. Lief.: die kl. Propheten von F. Hitzig, 3. Aufl. 1863; 4. Aufl. von Steiner 1881. 2.: Hiob von L. Hirzel, 2. Aufl. von J. Olshauſen 1852, 3. Aufl. von A. Dillmann 1869. 3.: Jeremia von Hitzig 1841, 2. Aufl. 1866. 4.: die Bücher Sam. von O. Thenius 1842, 2. Aufl. 1864. 5.: der Prophet Jeſaia von Knobel, 4. Aufl. von L. Dieſtel 1872. 6.: Richter und Ruth von E. Bertheau 1845; 2. Aufl. 1883. 7.: Sprüche von Bertheau und Prediger von Hitzig 1847; 2. Aufl. von Nowack 1883. 8.: Ezechiel von Hitzig 1847; 2. Aufl. von Smend 1880. 9.: Bb. der Könige von O. Thenius 1849; 2. Aufl. 1873. 10.: Daniel von Hitzig 1850. 11.: Geneſis von A. Knobel; 2. Aufl. 1860; 4. Aufl. von Dillmann 1882; 5. Aufl. 1886. 12.: Exod. und Levit. von Knobel 1857; 2. Aufl. von A. Dillmann 1880. 13.: Num., Deuteron. u. Joſua von Knobel 1861; 2. Aufl. von A. Dillmann 1886. 14.: Pſalmen von J. Olshauſen 1853. 15.: Chronik von Bertheau 1854; 2. Aufl. 1873. 16.: das hohe Lied von Hitzig und Klagelieder von Thenius 1855. 17.: Esra, Nehem. und Esther von Bertheau 1862; 2. Aufl. von V. Ryſſel 1887.

C. F. Keil und *Fz. Delitzſch, bibliſcher Commentar über das A. T. 1. u. 2. Theil von Keil. 1. Thl. Bd. 1. Gen. u. Ex. 3. Aufl. Lpz. 1878. 2.: Lev.—Deut. 2. Aufl. 1870. 2. Theil. Bd. 1. Joſ., Richter u. Ruth. 2. Aufl. 1874. 2.: Bb. Sam. 2. Aufl. 1875. 3.: Bb. der Kön. 1865. 3. Theil. Bd. 1: Jeſ. von Fr. Delitzſch. 3. Aufl. 1879. 2.: Jer. und Klagel. von Keil. 1872. 3.: Ezech. von Keil. 1868, 2. Aufl. 1882. 4.: Kl. Proph. von Keil. 3. Aufl. 1888. 5.: Dan. von Keil. 1869. 4. Theil. Bd. 1: *Pſalmen von Delitzſch. 4. Aufl. 1883. engl. 3 voll. Lond. 1887 f. 2.: Job von Delitzſch. 2. Aufl. 1876. 3.: Sprüche Sal. von Delitzſch. 1873. 4.: Hohesl. und Koheleth von Delitzſch. 1875. 5.: Chron., Esr., Neh. u. Esther von Keil. 1870.

M. S. Terry and F. H. Newhall, Comm. on the O. Test. I. New York 1889.

c. Ueber das Neue Testament.

*Joannis Calvini in Novum Testamentum Commentarii ed. A. Tholuck. 7 voll. Berl. u. Halle 1831—33. u ö.

J. Ch. Wolf, Curae philologicae et criticae. (Hamb. 1725—35 u. ö.) Basil. 1741. 5 voll.

*J. A. Bengel, Gnomon N. T. Tub. 1742—59. ed. III. 1773. 4; nach dieſer die Ausg. von Steudel, Tüb. 1855, Stuttg. 1860 und *Stuttg. 1887, ſowie der wohlfeile Abdr. Berl. 1855. 60. Deutſch von Werner. 2 Bde. Stuttg. 1853 f. 3. Aufl. Baſ. 1876. Beiträge dazu von O. Wächter. Leipz. 1865.

J. G. Rosenmüller, scholia in N. T. (Nürnb. 1777 ff.) ed. 6.: 1815—31. 5 tomi.

J. B. Koppe, N. T. graece, perpetua annotatione illustratum. Gott. 1809—28. 10 Bde. (unvollendet) in verschied. Aufl. von Heinrichs, Ammon, Pott, Tychsen. (Vgl. darüber Danz S. 216 und Winer I, 235 f.)

H. E. G. Paulus, philolog.-krit. u. histor. Commentar über das N. T. Lüb. 1800. 2. Aufl. 1804 f. Neuere Tit. Lpz. 1812 u. Heidelb. 1830 ff., sowie 1841 f. 3 Thle. (die 3 ersten Evang.) 4. Thl. 1. Abth. 1804. (Joh. Cap. 1—11.)

H. Olshausen, biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. Fortges. von Ebrard nnd Wiesinger. Königsb. 1830 ff. 7 Bde. in 12 Abth., meist wiederholt aufgelegt.

Auf andere Werke von Schmidt, Leun, Thieß, sowie Röper's exegetisches Handbuch gehen wir absichtlich nicht genauer ein.

*Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum N. T. von W. M. L. de Wette. Lpz. 1836 ff. 3 Bde. in 11 Abth. Matthäus 1836. 4. Aufl. von H. Meßner 1857. Lukas und Markus 3. Aufl. 1846. Ev. und Briefe Joh. 1837. 5. Aufl. von B. Brückner 1863. Apostelgesch. 1838. 4. Aufl. v. F. Overbeck 1870. Römerbr. 1835. 37. 4. Aufl. 1847. Corintherbr. 1841. 3. Aufl. v. Meßner 1855. Gal. u. Thessal. 1841. 3. Aufl. v. W. Möller 1864. Col., Philemon, Eph. u. Phil. 1843. 2. Aufl. 1847. Titus, Timoth. und Hebräer 1844. 3. Aufl. v. Möller 1867. Br. Petr., Jud., Jak. 1847. 2. u. 3. Aufl. v. Brückner 1853. 65. Offenbar. Joh. 1848. 3. Aufl. v. Möller 1862. — Ein Auszug aus de Wette I. II. Halle 1885 ff.

*H. A. W. Meyer, krit.-exeget. Commentar über das N. T. Gött. 1832 ff. Enthält: 1) Matth. 7. Aufl. von B. Weiß 1883. Mark. u. Luk. 7. Aufl v. B. Weiß 1885; 2) Joh. 7. Aufl. von B. Weiß 1886; 3) Apostelgesch. 7. Aufl. von H. Wendt 1888; 4) Römer, 7. Aufl. von B. Weiß 1886; 5) u. 6) 1. Cor. 7. Aufl. von G. Heinrici 1888; 2. Cor. 6. Aufl. von dems. 1883; 7) Galater, 7. Aufl. von F. Sieffert 1880; 8) Epheser, 6. Aufl. von Wold. Schmidt 1886; 9) Phil., Col., Philem. 4. Aufl. mit einer Biogr. Meyers († 1873) von seinem Sohne, 1874; 5. Aufl. v. A. H. Francke 1886; 10) Thessalon. 4. Aufl. von G. Lünemann 1878; 11) Timoth. u. Titus, 4. Aufl. von J. E. Huther 1876; 5. Aufl. von B. Weiß 1885; 12) Brief Petri u. Judae, 4. Aufl. v. J. E. Huther 1876. 5. Aufl. von E. Kühl 1887; 13) Hebräer, 4. Aufl. von G. Lünemann 1878; Neubearbeitung von B. Weiß 1888; 14) die 3 Briefe Joh. 4. Aufl. von J. E. Huther 1880; 5. Aufl. von B. Weiß 1888; 15) Jacob. 3. Aufl. von J. E. Huther 1870; 5. Aufl. von W. Beyschlag 1888; 16) Offenb. Joh. 4. Aufl. von F. Düsterdieck 1887.

J. G. Reiche, commentarius crit. in N. T. quo loca graviora etc. accurate recensentur et explicantur. Gott. 1853—62. 3 Tomi.

J. Ch. K. v. Hoffmann, die hl. Schrift N. T.'s zusammenhängend untersucht. Nördl. 1862 ff. Th. I.: Einl. und Thessalonicher. 1862. 2. Aufl. 1869. II. 1.: Galaterbr. 1863. 2. Aufl. 1872. II. 2: 1. Korinther. 1864. 2. Aufl. 1874. II. 3: 2. Korinther. 1866. 2. Aufl. 1877. III.: Römerbrief. 1868. IV. 1: Epheser. 1870. IV. 2: Kolosser und Philem. 1870. IV. 3: Philipper. 1871. V.: Außerbibl. über des Paulus letzte Lebenszeit 2c. Der Br. an die Hebr. 1873. VI.: Titus u. Timoth. 1874. VII. 1. 2: Briefe Petri u. Jud. 1875. VII. 3: Br. Jacobi. Geschichtl. Bezeugung der Br. Petri, Jud. u. Jacobi. 1876. VIII. 1: Lucas (bis 22, 66). 1878. IX. Zusammenfassende Untersuchung der einzelnen neutest. Schriften, bearb. von W. Volck. 1881. X. Die bibl. Gesch. N. T.'s, bearb. von W. Volck. 1883. XI. Die bibl. Theol. des N. T.'s, bearb. von W. Volck. 1886.

*Handkommentar zum N. T. bearb. von H. J. Holtzmann, R. A. Lipsius, P. W. Schmiedel, H. v. Soden. I, 1—3: Die Synoptiker von Holtzmann. Freiburg 1889.

S. Goebel, neutestamentl. Schriften, griechisch mit kurzer Erklärung. Heft 1—5. (Thess. Gal. 2 Cor. Röm.) Gotha 1887.

Populäre, aber auch dem Theologen zu empfehlende Commentare in den Bibelwerken von Rieger, Lisco, v. Gerlach, Grau (Bibelw. für die Gem. Bielef. 1876 f.); W. F. Besser, Bibelstunden (1844 ff., 12 Bde. in versch.

Aufl.). H. Heubner's prakt. Erklär. des N. T. herausg. v. A. Hahn. 4 Bde. Potsd. 1855—59. 2. Aufl. 1858—67. Brandes, sachliche Ausleg. des N. T. für Prediger &c. Gött. 1863. — Protestanten-Bibel. N. T. herausg. von Schmidt und Holtzendorf. 3. Aufl. Lpz. 1879. Couard, das N. Test. u. s. w. Potsd. 1882 ff.; Zittel, Familienbibel des N. Test., Karlsr. 1880 ff.

L. Bonnet, N. T. expliqué au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques T. I. II. Lausanne 1882 ff.

Engl. Commentare zum N. Test.: C. J. Ellicott, New Test. commentary by various writers. 3 voll. Lond. 1878 f. — Ph. Schaff, popular comm. New York 1880 ff.

d. Commentare über einzelne biblische Bücher und Abschnitte aus denselben (in der Reihenfolge der deutschen Bibel) nebst einleitenden und kritischen Werken zu denselben.

Pentateuch und Geschichtsbücher.

Pentateuch: Vater (1802—5. 3 Bde.), Baumgarten (1843 f. 2 Bde.), Herxheimer (3. Aufl. 1865); zur Kritik des Pentat.: Ranke (1834. 40. 2 Bde.), Stähelin (1843), Hengstenberg, die Authentie des Pent. (2 Bde. 1836. 39), Graf, die geschichtl. Bb. des A. T. (1866), de Lagarde, Materialien zur Krit. u. Gesch. d. Pent. (1867), Nöldeke, Untersuch. zur Krit. des A. T. (1869), Colenso, the pentat. and book of Josh. Lond. 1862—79, 7 Bde.; Kayser, das vorexil. Buch der Urgesch. Israels (1874), Wellhausen, die Composition der Hexateuchs (Jahrbb. für deutsche Theol. 1876 fg. zus.-gest. in Skizzen und Vorarb. Heft 2. Berl. 1885. 1889), A. Kuenen (in der holl. Theol. Tijdschr. seit 1877), Ryssel (1878), Curtiss (1878), König (1879), Delitzsch, pentateuch-krit. Studien (Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1880) u. „Urmosaisches im Pent.“ (ibid. 1882); Maybaum 1880), Kayser (Jahrbb. f. protest. Theologie 1881), Bredenkamp (Gesetz u. Propheten 1881; bes. gegen Wellhausen's Gesch. Israels I. Berl. 1878), Giesebrecht (sprachl. Statistik zum sog. Priestercodex, z. Th. gegen Ryssel), Stade's Ztschr. 1881; gegen Giesebrecht: Driver im engl. Journ. of Philol. (Oct. 1882); Dillmann (über die Herkunft der urgeschichtl. Sagen der Hebr.; Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1882). G. d'Eichthal (Mélanges de critique biblique. Paris 1886), A. Weill (Le pentateuque selon Moïse et le pent. selon Esra. Paris 1885 f.), A. Westphal (Les sources du Pentateuque, étude de critique et d'histoire. I. Le Probl. littéraire. Paris 1888), P. Julian (Étude critique sur la compos. de la Genèse. Par. 1888). Gegen Wellhausen noch: Kittel (theol. Studien aus Württemb. 1881 f.), Böhl (zum Gesetz u. zum Zeugniß, 1883), Roos (1883), J. König, (das Alter und die Entstehungsweise des Pentateuch. Freiburg i. Br. 1884). Vergl. zu alledem u. § 59 „Geschichtliches“ a. E.

Genesis: Schumann (1829), v. Bohlen (1835), *Tuch (1838. 2. Aufl. von Arnold und Merx 1871), *Knobel (1852. 2. Aufl. 1860), *Delitzsch (1851. 4. Aufl. 1872, neuer Commentar. Lpz. 1887; engl. I. Edinb. 1888), Chambrun de Rosemont (Lyon 1881. Paris 1884), Dods (Edinb. 1882), zu Cap. 1—9 Fr. Lenormant, (les origines de l'histoire, 2. ed. Par. 1880). — Zur Kritik: Stähelin (1830), Hupfeld (1853), Böhmer (1860 und 62), Schrader, Studien zur Krit. u. Erkl. der bibl. Urgesch. (1863), Budde, die bibl. Urgesch. (Gen. 1—12, 5). Gießen 1883; Lenormant (Uebers. der Genesis mit Unterscheidung d. Quellen, Par. 1883; engl. Lond. 1886); Newton (New York 1884). — G. J. Spurrell, Notes on the Hebrew Text of the book of Genesis. Lond. 1887. Zur Kritik der mos. Gesetzgebung: Bertheau, die 7 Gruppen mos. Gesetze (1840), Horst (1881, zu Lev. 17—26).

*E. Kautzsch u. A. Socin, Die Genesis, mit äuß. Unterscheidung der Quellenschriften übers. Freib. 1888.

Exodus: J. Macgregor I (Edinb. 1889); zur Kritik: Jülicher (1880 u. Jahrbb. f. prot. Theol. 1882).

Deuteronomium: Schultz (1859), Kleinert (1872). — Riehm, die Gesetzg.

Mosis im Lande Moab (1854). Zur Kritik: Valeton in den holl. Studien 1879 ff.; Stewart, Lond. 1882.
Josua: Keil (1847), Maclear (Cambr. 1878). Kritisch: Hauff (1843).
Buch der Richter: Studer (1835), Bachmann (1867 ff., unvoll.). A. R. Fausset (Lond. 1885). Zur Kritik: Stade (in dessen Zeitschr. 1881).
1. Samuel: Kirkpatrick (Lond. 1880). 1. u. 2. Sam.: W. G. Blaikie, (2 voll. Lond. 1888).
Königsbücher: I. Kön.: J. R. Lumby (Lond. 1886). — Homilet: G. Barlow (Lond. 1885).
Bücher der Chronik: Kritisch: de Wette, Beitr. zur Einl. I (1806), Gramberg (1823), Keil (1833), †Movers (1834).
Esra, Neh. u. Esther: Neteler (1877). Einleit.: A. H. Sayce (Lond. 1885). — Buch Esther: Cassel (1878, engl. Edinb. 1888); zur Kritik: Bloch (2. Aufl. Wien 1882.)

Poetische Bücher.

(Ueber die poet. Stücke in den Geschichtsbüchern vergl. M. Heilprin, the histor. poetry of the ancient Hebrews. New York 1879 f. 2 voll.)
Luther's Psalmenauslegung. Ein Com. zu den poet. oder Lehrbb. des A. T., bearb. von Eberle. (Stuttg. 1874—79, 3 Bde.)
*Ewald, die poet. Bb. des A. T. 4 Thle. (2. Aufl. u. d. T. „Die Dichter des A. Bundes"). Th. 1: Allgemeines; 2. Aufl. Gött. 1866. 2: Psalmen und Klagel.; 3. Ausg. 1866. 3: Ijob; 2. Ausg 1854. 4: Sprüche, Koheleth, Hohes Lied und Zusätze. 2. Aufl. 1867.
Bickell, carmina veteris test. metrice etc. Innsbr. 1882; ders., Dichtungen der Hebr. zum ersten Male nach dem Versmaße des Urtextes übers. I. Geschichtl. u. proph. Lieder. II. Job. Innsbr. 1882. III. Der Psalter. 1883.
Psalmen: Lutheri scholae ineditae ed. Seidemann (1876), de Wette (4. Ausg. 1836 mit Uebersetzung; 5. Aufl. von G. Baur 1856), Hitzig (2 Thle. Lpz. 1835 f. und 1863—65), Köster (1837), Tholuck (1843; 2. Aufl. 1873), Vaihinger (1845, 2. T.-A. 1856), Lengerke (2 Bde., 1847), Hengstenberg (2. Aufl. 1849—52, 4 Bde.), *Hupfeld (4 Bde. 1855 ff.; 2. Aufl. von Riehm, 1867—71; 3. Aufl. bearb. v. W. Nowack, 2 voll. Gotha 1888), de Mestral (Tom. I. franz. 1856), †Reinke (die messian. Psalmen, 2 Bde. 1857 f.), *Delitzsch (1859 f. 2 Bde.; 2.—4. Aufl. in Keil und Delitzsch' bibl. Comm., s. o.), Böhl (12 messian. Psalmen 1862), Dyserinck (holländ. 1878), Burgess (engl., 1879), †Thalhofer (4. Aufl. 1880), Perowne (1880), Warren (1880), †Langer (1881), Spurgeon (engl., bes. praktische Auslegung, 1881), Grätz (1882 f., 2 Bde.), Curci (ital., 1883), Grill (der 68. Ps., 1883), Taube (prakt. Auslegung, 3. Aufl. 1884), *T. K. Cheyne (Lond. 1888), Jennings and Lowe (Lond. 1885). Zur Einleitung u. Theol.: *T. K. Cheyne (Bampton Lectures 1889), Murray (New York 1880).
Hiob: *Schultens (1737), Umbreit (2. Ausg. 1832), Vaihinger (1842), 2. T.-A. 1856), Stickel (1842), Hahn (1850), *Schlottmann (1851), Hitzig (1874), Hengstenberg (1875), Zschokke (1875), Cox (engl. 1880, 2. ed. 1885), Clarke (engl. 1880), Studer (1881), Bateson Wright (Lond. 1885), A. B. Davidson (Lond. 1884), Metr. übers. von Spieß (1852), Ebrard (1858), Bertholz (1859), *Merx (1871), Hansen (1877), Kemmler (1877), *E. Reuß (Braunschw. 1888); praktische Ausl.: Robinson (engl. 1876), Rogge (1877). Zur Kritik: Budde (1876), Studer (s. o.).
Proverbien: Schultens (1748), Umbreit (1826), Gramberg (1828), Löwenstein (1838), Stier (1849 f., zu Cap. 25—31), Elster (1858), †Rohling (1879), Bridges (4. Ausg. Lond. 1859), Malbim (1867), Joh. Dyserinck (holl. 1883; dazu krit. Scholien, Leiden 1883).
Koheleth: Umbreit (1818), Kaiser (1823), Knobel (1836), Elster (1855), Wangemann (1856 praktisch), Hengstenberg (1859), Hahn (1860), Kleinert (1864), Ginsburg (engl., Halle 1868), Bloch (1872), Veith (Koh. u. Hohes Lied 1877), E. Renan (Par. 1882), Ch. H. Wright (Lond. 1883), Bickell (1884), T. C. Finlayson (Lond. 1887).

Hohes Lied: *Herder (1778; Werke zur Rel. u. Theol., Bd. 7), †Hug (1813. 16), Kaiser (1825), Ewald (1826), *Umbreit (2. Ausg. 1828), Döpke (1829), Goltz (1850), *Delitzsch (1851), Hahn (1852), Hengstenberg (1853), Meier (1854), Friedrich (1855), Hölemann („die Krone des hohen Liedes" 1859), E. Renan (Par. 1860), Friedländer (1867), Altschul (1874), Sachse (1875), Schäfer (1876), Kämpf (1877; 3. Aufl. 1884), Kossowicz (Petrop. 1879), Geßner (1881), Bergmann (1883). *Uebersetzung von Th. Hirzel (1850), J. G. Stickel (Berl. 1888).

T. K. Cheyne, Job and Solomon; or the wisdom of the O. T. Lond. 1887.

Propheten:

Zur Einleitung: Ch. Bruston, hist. critique de la littérature prophétique etc. (bis zum Tod Jesaia's). Par. 1881.

Uebersetzung und Erklär. von J. G. Eichhorn (1816—19. 3 Bde.); von Fr. Rückert (1. Lief. 1831); *Ewald (die Propheten des A. B. 1840 f. 2 Bde.; 2. Ausg., 3 Bde. 1867 f.); *Hitzig, die phropphet. Bücher des A. T. übersetzt. Lpz. 1854.

*Umbreit, prakt. Comm. über die Phroph. des A. B. Hamb. 1841—46. (1. Bd. Jesaia, 2. Aufl. 1846. 2: Jeremia. 3: Hesekiel. 4: die kl. Proph. Zu Jes., Jer., Ez.: †Le Hir (Par. 1877).

Jesaja u. Jeremia: Köstlin (1879).

Jesaia: *Gesenius (1820 f. 2 Thle.; Uebers. 2. Aufl. 1829), Hitzig (1833), Hendewerk (1838—43. 2 Bde.), Drechsler (3 Thle. 1845—57; Bd. II, 2 u. III von Delitzsch und Hahn; Bd. I in 2. Aufl. 1865), †Schegg (1850, 2 Bde.), Stier (Jes., nicht Pseudo-Jesajas; Ausl. von Cap. 40—66), Meier (1. Abth. 1850), †G. Mayer (1860), Hoffe (1865), Seinecke (zu Cap. 40—66, 1870), †Neteler (1876), Cheyne (Lond. 1868; *größerer Comm. Lond. 1880 f. 2 Voll.; 3. ed. 1884), Birks (Lond. 1878), †Knabenbauer (1881), Bertram (homilet. Comm. Vol. I. Lond. 1884), C. J. Bredenkamp (Erlg. 1886 f.), G. A. Smith (I. Lond. 1888. 2. ed. 1889). Zur Kritik: Kleinert (1829, gegen Gesenius), Caspari (Beitr. zur Einl. in das Buch Jes. 1848), Schröring (Jesaj. Studien. 1852 bis 1857). — Driver u. Neubauer (Commentarwerk zu Jes. 53, Lond. 1876f.), S. R. Driver (J. his life and times etc. Lond.1888).

Jeremia: Neumann (2 Bde. 1856—58), *Graf (1862 f.). †Schneedorfer (1881), Streane (engl. Camb. 1881, mit den Klagel.). Zur Kritik: Nägelsbach (1850), Scholz (der masor. Text u. die LXX-Uebers. des B. Jer., 1875; Commentar 1880), *T. K. Cheyne (J., his life and times. Lond. 1888), G. C. Workman (The text of J. Edinb. 1889).

Klagelieder: Hetzel (1854), Engelhardt (1867), Gerlach (1868), Streane (s. Jerem.).

Ezechiel: Hävernick (1843), Kliefoth (1864 f.), Hengstenberg (1867 f., 2 Bde.), Kühn, Ezechiel's Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit (Gotha 1882), Cornill (1882, Vortrag). — Zur Textkritik: C. H. Cornill, das Buch d. Pr. Ez. (Lpz. 1886).

Daniel: Bertholdt (1806—8, 2 Bde.), Hävernick (1832), Lengerke (1835), Auberlen (der Proph. D. und die Offenb. Joh. 1854; 3. Aufl. 1874), Zündel (1861), Kranichfeld (1868), Pusey (Oxf. 1864, New-York 1885), †Mayer (1866), Kliefoth (1868), Füller (popul. 1868), Robinson (homilet. Comm., Lond. 1882), Hunter (Edinb. 1883, 1888), Fabre d'Envieu (I. Paris 1888). Zur Kritik: Zündel (1861), Hilgenfeld (1863), Caspari (1869), †Rohling (1877), Desprez, Dan. and John (1879), R. P. Smith (Lond. 1888), J. Meinhold (I. Lpz. 1888). J. W. van Lennep, De zeventig jaarweeken van Daniel. Utrecht 1888.

Die kleinen Propheten, Schröder (Th. 1. 1829), †Ackermann (1830), †Schegg (1854), Pusey (Lond. 1860 f. New-York 1885). Prakt. Ausleg.: Schlier (2. Aufl. 1876), Wolfendale (homil. Comm., Lond. 1879).

Hosea: Simson (1851), Wünsche (1868), Nowack (1880), Töttermann (Cap. 1—6, 3; 1880), Scholz (1882), Sharpe (Lond. 1884), Cheyne (Cambr. 1884).

Joel: Credner (1831), Meier (1841), Wünsche (1872), Karle (1877), Merx (1879),

W. L. Pearson (engl.; Lpz. 1885), Le Savoureux (ed. A. J. Baumgartner, Paris 1888).
Amos: Vater (1810), G. Baur (1847), J. H. Gunning (Leiden 1885).
Obadja: Hendewerk (1836), Caspari (1842).
Jona: Kaulen (1862), Mitchell (Philad. 1875; über das Buch J.), Krahmer (1839), Jäger (1840), F. Bergmann (Strassb. 1885).
Micha: Caspari (1852), †Reinke (1874), Cheyne (engl. Lond. 1882). Zur Kritik: V. Ryssel (Lpz. 1887).
Nahum: Hölemann (1842), Strauß (1853).
Habakuk: Delitzsch (1843), †Gumpach (1860), Reinke (1870), A. J. Baumgartner, (Lpz. Genève. 1885).
Zephanja: Strauß (1843), Reinke (1868).
Haggai: Reinke (1868). Zu Haggai und Sacharja: van Eaton (lectures ed. by Robinson, Pittsb. 1883).
Sacharja: Baumgarten (1854), Neumann (1860), Kliefoth (1862), Bredenkamp (1879), Wright (Lond. 1879), Lowe (Lond. 1882). Kritisch: Ortenberg (1859), Stade (in dessen Ztschr. 1881 f.).
Maleachi: †Reinke (1856).
Die nachexilischen Propheten überhaupt: Köhler (1860—1865), Pressel (1870).
Vgl. endlich über die praktischen Gesichtspunkte des A. T. überhaupt: *Umbreit, Grundtöne des A. T. Heidelb. 1843.
Populäre Vorträge über die Propheten von Preiswerk (Vater u. Sohn), Sartorius, Stockmeyer, Riggenbach (Basel 1862).

Ueber die alttestamentlichen Apokryphen.

Ueber ihre Stellung zum Kanon s. oben A. a. E.
Beste Ausg. (mit krit. Commentar) O. F. Fritzsche, libri apocryphi V. T. graece. Accedunt libri V. T. pseudepigraphi selecti. Lips. 1871. (An diese Ausg. schließt sich die holländ. Uebers. der Apokr. von J. Dyserinck. Haarl. 1874.)
Fritzsche und Grimm, kurzgef. exeget. Handb. zu den Apokr. des A. T. Lpz. 1851—60. 6 Thle. I. Fritzsche: 3. B. Esra, Zusätze zu Esther u. Daniel, Gebet Manasse, Baruch und Brief Jerem.; II. Tobit und Judith; III. u. IV. Grimm: Maccabäer B. 1 und 2—4; V. Fritzsche: die Weisheit Jesus Sirachs; VI. Grimm: das Buch der Weisheit. — E. C. Bissell (mit Einl., engl. Uebers. u. Comm., New York 1880).
G. Volkmar, Handb. der Einl. in die Apokr. 3 Abth. Tüb. 1860 ff. — *Art. „Apokr. des A. T.“ von Schürer in Herzog's R.-E. 2. Aufl. Bd. I.

Einzeln:

Bd. der Makkabäer: Keil (1875).
Buch der Weisheit: Schmidt (1857), Gutberlet (1874), Deane (New York 1881.), vgl. auch E. Pfleiderer, Phil. des Heraklit v. Eph. rc. Berl. 1886. P. Menzel, der griech. Einfl. auf Prd. u. Weisheit Sal. Halle 1889.
Buch Tobit: Reusch (1857), Sengelmann (1857), Gutberlet (1877), †A. Scholz (1889).
Buch Judith: Wolff (1861).
Jesus Sirach: Horowitz (1865), Lesêtre (Par. 1880).
Baruch: Reusch (1853), Kneucker (1879).
Ueber das 4. Esrabuch: Volkmar (1860), Hilgenfeld (1863), Ewald (Bd. XI der Abhandl. der königl. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1863; vgl. dazu Schultz in den Jahrbb. f. deutsche Theol. IX, 1). — Das im altlat. Text des 4. Esra nach 7, 35 fehlende Stück fand wieder auf u. edirte R. L. Bensley (Cambr. 1875).
J. Rosenthal (zu Assumptio Mosis, 4. Esra, Baruch, Tob. Lpz. 1885).

Evangelien und Apostelgeschichte.

Vergl. die Literatur zu den Evangelien oben unter D, b, 3 (S. 212 f.).

Luther's Evangelien-Ausl. Ein Comment. zu den 4 Evv. bearb. von Eberle 2. Aufl. Stuttg. 1877.

Hohes Lied: *Herder (1778; Werke zur Rel. u. Theol., Bd. 7), †Hug (1813. 16), Kaiser (1825), Ewald (1826), *Umbreit (2. Ausg. 1828), Döpke (1829), Goltz (1850), *Delitzsch (1851), Hahn (1852), Hengstenberg (1853), Meier (1854), Friedrich (1855), Hölemann („die Krone des hohen Liedes" 1859), E. Renan (Par. 1860), Friedländer (1867), Altschul (1874), Sachse (1875), Schäfer (1876), Kämpf (1877; 3. Aufl. 1884), Kossowicz (Petrop. 1879), Geßner (1881), Bergmann (1883). *Uebersetzung von Th. Hirzel (1850), J. G. Stickel (Berl. 1888).

T. K. Cheyne, Job and Solomon; or the wisdom of the O. T. Lond. 1887.

Propheten:

Zur Einleitung: Ch. Bruston, hist. critique de la littérature prophétique etc. (bis zum Tod Jesaia's). Par. 1881.

Uebersetzung und Erklär. von J. G. Eichhorn (1816—19. 3 Bde.); von Fr. Rückert (1. Lief. 1831); *Ewald (die Propheten des A. B. 1840 f. 2 Bde.; 2. Ausg., 3 Bde. 1867 f.); *Hitzig, die phrophet. Bücher des A. T. übersetzt. Lpz. 1854.

*Umbreit, prakt. Comm. über die Phroph. des A. B. Hamb. 1841—46. (1. Bd. Jesaia, 2. Aufl. 1846. 2: Jeremia. 3: Hesekiel. 4: die kl. Proph. Zu Jes., Jer., Ez.: †Le Hir (Par. 1877).

Jesaja u. Jeremia: Köstlin (1879).

Jesaia: *Gesenius (1820 f. 2 Thle.; Uebers. 2. Aufl. 1829), Hitzig (1833), Hendewerk (1838—43. 2 Bde.), Drechsler (3 Thle. 1845—57; Bd. II, 2 u. III von Delitzsch und Hahn; Bd. I in 2. Aufl. 1865), †Schegg (1850, 2 Bde.), Stier (Jes., nicht Pseudo-Jesajas; Ausl. von Cap. 40—66), Meier (1. Abth. 1850), †G. Mayer (1860), Hoffe (1865), Seinecke (zu Cap. 40—66, 1870), †Neteler (1876), Cheyne (Lond. 1868; *größerer Comm. Lond. 1880 f. 2 Voll.; 3. ed. 1884), Birks (Lond. 1878), †Knabenbauer (1881), Bertram (homilet. Comm. Vol. I. Lond. 1884), C. J. Bredenkamp (Erlg. 1886 f.), G. A. Smith (I. Lond. 1888. 2. ed. 1889). Zur Kritik: Kleinert (1829, gegen Gesenius), Caspari (Beitr. zur Einl. in das Buch Jes. 1848), Schröring (Jesaj. Studien. 1852 bis 1857). — Driver u. Neubauer (Commentarwerk zu Jes. 53, Lond. 1876f.), S. R. Driver (J. his life and times etc. Lond.1888).

Jeremia: Neumann (2 Bde. 1856—58), *Graf (1862 f.). †Schneedorfer (1881), Streane (engl. Camb. 1881, mit den Klagel.). Zur Kritik: Nägelsbach (1850), Scholz (der masor. Text u. die LXX-Uebers. des B. Jer., 1875; Commentar 1880), *T. K. Cheyne (J., his life and times. Lond. 1888), G. C. Workman (The text of J. Edinb. 1889).

Klagelieder: Hetzel (1854), Engelhardt (1867), Gerlach (1868), Streane (s. Jerem.).

Ezechiel: Hävernick (1843), Kliefoth (1864 f.), Hengstenberg (1867 f., 2 Bde.), Kühn, Ezechiel's Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit (Gotha 1882), Cornill (1882, Vortrag). — Zur Textkritik: C. H. Cornill, das Buch d. Pr. Ez. (Lpz. 1886).

Daniel: Bertholdt (1806—8, 2 Bde.), Hävernick (1832), Lengerke (1835), Auberlen (der Proph. D. und die Offenb. Joh. 1854; 3. Aufl. 1874), Zündel (1861), Kranichfeld (1868), Pusey (Oxf. 1864, New-York 1885), †Mayer (1866), Kliefoth (1868), Füller (popul. 1868), Robinson (homilet. Comm., Lond. 1882), Hunter (Edinb. 1883, 1888), Fabre d'Envieu (I. Paris 1888). Zur Kritik: Zündel (1861), Hilgenfeld (1863), Caspari (1869), †Rohling (1877), Desprez, Dan. and John (1879), R. P. Smith (Lond. 1888), J. Meinhold (I. Lpz. 1888). J. W. van Lennep, De zeventig jaarweeken van Daniel. Utrecht 1888.

Die kleinen Propheten, Schröder (Th. 1. 1829), †Ackermann (1830), †Schegg (1854), Pusey (Lond. 1860 f. New-York 1885). Prakt. Ausleg.: Schlier (2. Aufl. 1876), Wolfendale (homil. Comm., Lond. 1879).

Hosea: Simson (1851), Wünsche (1868), Nowack (1880), Töttermann (Cap. 1—6, 3; 1880), Scholz (1882), Sharpe (Lond. 1884), Cheyne (Cambr. 1884).

Joel: Credner (1831), Meier (1841), Wünsche (1872), Karle (1877), Merx (1879),

W. L. Pearson (engl.; Lpz. 1885), Le Savoureux (ed. A. J. Baumgartner, Paris 1888).
Amos: Vater (1810), G. Baur (1847), J. H. Gunning (Leiden 1885).
Obadja: Hendewerk (1836), Caspari (1842).
Jona: Kaulen (1862), Mitchell (Philad. 1875; über das Buch J.), Krahmer (1839), Jäger (1840), F. Bergmann (Strassb. 1885).
Micha: Caspari (1852), †Reinke (1874), Cheyne (engl. Lond. 1882). Zur Kritik: V. Ryssel (Lpz. 1887).
Nahum: Hölemann (1842), Strauß (1853).
Habakuk: Delitzsch (1843), †Gumpach (1860), Reinke (1870), A. J. Baumgartner, (Lpz. Genève. 1885).
Zephanja: Strauß (1843), Reinke (1868).
Haggai: Reinke (1868). Zu Haggai und Sacharja: van Eaton (lectures ed. by Robinson, Pittsb. 1883).
Sacharja: Baumgarten (1854), Neumann (1860), Kliefoth (1862), Bredenkamp (1879), Wright (Lond. 1879), Lowe (Lond. 1882). Kritisch: Ortenberg (1859), Stade (in dessen Ztschr. 1881 f.).
Maleachi: †Reinke (1856).
Die nachexilischen Propheten überhaupt: Köhler (1860—1865), Pressel (1870).
Vgl. endlich über die praktischen Gesichtspunkte des A. T. überhaupt: ***Umbreit**, Grundtöne des A. T. Heidelb. 1843.
Populäre Vorträge über die Propheten von **Preiswerk** (Vater u. Sohn), **Sartorius**, **Stockmeyer**, **Riggenbach** (Basel 1862).

Ueber die alttestamentlichen Apokryphen.

Ueber ihre Stellung zum Kanon s. oben A. a. E.
Beste Ausg. (mit krit. Commentar) O. F. **Fritzsche**, libri apocryphi V. T. graece. Accedunt libri V. T. pseudepigraphi selecti. Lips. 1871. (An diese Ausg. schließt sich die holländ. Uebers. der Apokr. von J. Dyserinck. Haarl. 1874.)
Fritzsche und Grimm, kurzgef. exeget. Handb. zu den Apokr. des A. T. Lpz. 1851—60. 6 Thle. I. **Fritzsche**: 3. B. Esra, Zusätze zu Esther u. Daniel, Gebet Manasse, Baruch und Brief Jerem.; II. Tobit und Judith; III. u. IV. **Grimm**: Maccabäer B. 1 und 2—4; V. **Fritzsche**: die Weisheit Jesus Sirachs; VI. **Grimm**: das Buch der Weisheit. — E. C. **Bissell** (mit Einl., engl. Uebers. u. Comm., New York 1880).
G. **Volkmar**, Handb. der Einl. in die Apokr. 3 Abth. Tüb. 1860 ff. — *Art. „Apokr. des A. T." von Schürer in Herzog's R.-E. 2. Aufl. Bd. I.

Einzeln:

Bb. der Makkabäer: Keil (1875).
Buch der Weisheit: Schmidt (1857), Gutberlet (1874), Deane (New York 1881.), vgl. auch E. Pfleiderer, Phil. des Heraklit v. Eph. 2c. Berl. 1886. P. **Menzel**, der griech. Einfl. auf Prd. u. Weisheit Sal. Halle 1889.
Buch Tobit: Reusch (1857), Sengelmann (1857), Gutberlet (1877), †A. Scholz (1889).
Buch Judith: Wolff (1861).
Jesus Sirach: Horowitz (1865), Lesêtre (Par. 1880).
Baruch: Reusch (1853), Kneucker (1879).
Ueber das 4. **Esrabuch**: Volkmar (1860), Hilgenfeld (1863), Ewald (Bd. XI der Abhandl. der königl. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1863; vgl. dazu Schultz in den Jahrbb. f. deutsche Theol. IX, 1). — Das im altlat. Text des 4. Esra nach 7, 35 fehlende Stück fand wieder auf u. edirte R. L. Bensley (Cambr. 1875).
F. Rosenthal (zu Assumptio Mosis, 4. Esra, Baruch, Tob. Lpz. 1885).

Evangelien und Apostelgeschichte.

Vergl. die Literatur zu den Evangelien oben unter D, b, 3 (S. 212 f.).

Luther's Evangelien-Ausl. Ein Comment. zu den 4 Evv. bearb. von Eberle 2. Aufl. Stuttg. 1877.

Ch. G. Kuinoel, Commentarius in libros N. T. historicos. Lips. 1807—18. 4 voll. (Vol. I. u. II. 4. ed. 1837—43; vol. III. 3. ed. 1825; vol. IV. 2. ed. 1827).
K. F. A. Fritzsche, Quatuor N. T. evangg. rec. et cum commentariis perpet. ed. Tom. 1. Matth. Lips. 1826; 2: Marc. ibid. 1830.
H. Ewald, die drei ersten Evangg. übers. u. erklärt. Gött. 1850. Neue Ausg. u. d. Titel: die drei ersten Evangg. und die Apostelgesch. 2 Bde. 1871—72.
*Baumgarten=Crusius, Exeget. Schriften zum N. T. (Bd. 1: Matth. Marc. Luc., hrsg. von Otto, Jena 1844 f.)
†C. Jansenii Tetrateuchus s. comment. in J. Chr. evangelia. Aveon. 1853. 2 voll.
*Fr. Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, herausg. von Heinr. Holtzmann. Lpz. 1862. 2 Bde.
J. H. Scholten, das älteste Evang. Kritische Untersuchung &c. der Evangg. nach Matth. u. Marcus. Aus dem Holländ. von Redepenning. Elberf. 1869.
H. Sevin, Synoptische Erklär. der drei ersten Evangelien. Wiesb. 1873.
K. Wieseler, Beitr. zur richt. Würdig. der Evv. u. der evang. Gesch. Gotha 1869.
E. Zittel, die 4 Evang. übers. u. erklärt. Karlsr. 1880.
M. Schwalb, Unsere vier Evangelien, erklärt u. kritisch geprüft. Berl. 1885.
F. H. Dunwell, the four gospels as interpreted by the early church. Lond. 1878.
W. Michell, the gospel story: a plain comm. on the four holy gospels etc. 2 voll. 2. rev. ed. Lond. 1884.
A. J. Liagre, commentarius in libros histor. N. T. I. (Matth. et Marc.) Tournai 1883.
†A. Bisping, Exeg. Handb. zu d. Evv. u. d. Apostelgesch. 4 Bde. Paderb. 1864—66 u ö.
†J. X, Pölzl, kurzgef. Kom. zu den 4 hl. Evang. 1. Bd. Graz 1880. 2. Bd. 1887.
M. H. Schulze, Evangelientafel &c. 2. Aufl. Dresden 1886.
Matthäus (vgl. oben): †Mayer (1818), †Gratz (1821—23. 2 Thle.), Näbe (1837), Aßmann (1874), B. Weiß (Matth. u. Lucasparallelen (1876), Keil (1877), Carr (Lond. 1881), Nicholson (Lond. 1881), Valdes (aus dem Span. in's Engl. übers. von Betts, Lond. 1882), Sadler (Lond. 1882); R. Kübel (exeget.=homilet. I. Nördl. 1889); praktisch: Dieffenbach (1876), Sommer (1877), Demsle (tom. I, Laus. 1880). Kritisch: Sieffert (1832), Klener (1832), Olshausen (1835 ff.) u. A. Vgl. Wilke, der Urevangelist. Lpz. 1838. F. C. Baur, krit. Unters. der kanon. Evv. Tüb. 1847. G. Müller, die Entst. der 4 Evv. u. der Br. des Ap. Paulus. 2. Aufl. Berl. 1877. G. Meyer, la question synoptique. Par. 1878. Pierre Victor, les évangiles et l'histoire. Par. 1879.
Marcus: Keil (Marc. u. Luc. 1879), †Schanz (1881); praktisch: Wenger (1878); kritisch: Saunier (1825), Knobel (1831), Hilgenfeld (1850), Baur (1851). Klostermann (1867), †Schegg (2 Bde. 1869—70), Volkmar (1870), *Weiß (1872), C. S. Robinson (New York 1888).
Lucas: Bornemann (Scholia 1830), Godet (franz. Neuch. 1871, 3. éd. 1888, deutsch 1872, 2. Aufl. 1888 f.), Lamar (engl. Cincinn. 1878), Mac Evilly (engl., Matth. u. Mr., Dubl. 1879), Farrar (Lond. 1880), Dumas et Marion (Par. 1883), M. F. Sadler (Lond. 1886), H. D. M. Spence and J. Marshall Lang I. (2. ed. 1889. Pulp. comm.), F. W. Bugge (I. Kristiana 1889). Kritisch: Schleiermacher (1817), dagegen H. Planck (1819); †Schegg (3 Bde. 1861—65), Scholten (Het Paulinisch evangelie. Leiden 1870, deutsch von Redepenning, Elberf. 1881); Simons (hat der 3. Evangelist den kanon. Matth. benutzt? Bonn 1881); Hobart, the medical language of St. Luke etc. (Ev. Lucä u. Apstlgsch. stammen von demselben Arzte) Lond. 1882; Litzinger (Entstehung des Ev. L. u. der Apstlgsch.) Essen 1883.
Johannes: *Lücke (Comm. üb. die Schriften des Evangel. Joh., Th. 1. u. 2 [Evang.], 3. Aufl. Bonn 1840—43; Th. 3 [Briefe], 3. Aufl. von Bertheau 1856; Th. 4 [Versuch einer vollst. Einl. in die Offenb. des Joh. &c.], 2. Aufl. 1848—52), Tholuck (7. Aufl. 1857), Baumgarten=Crusius (theol. Auslegung der johann. Schriften, 2 Bde., 1844 f.), †Klee (1829), Herwerden (holländ. 1851), Luthardt (1852 f., 2 Thle.; 2. Aufl. 1875 f.), Hengstenberg (1861 f., 2 Bde.), Ewald (1861 ff.,

3 Bde.), Bäumlein (1863), Godet (franz. 1864 f., 2 voll.; 3. éd. 1885, 3 voll.; deutsch 1869, 2. Aufl. 1876—78, engl. New York 1886), †Haneberg, hrsg. von Schegg (1878—80. 2 Bde.), Döring (1880), Keil (1881), Plummer (Lond. 1882), Sadler (Lond. 1883), †P. Schanz (Tüb. 1885), †Mac Evilly (Dublin 1889). Kritisch gegen die Aechtheit: Bretschneider (Probabilia 1820), Strauß, Weiße, Lützelberger (1840), Br. Bauer (1840), F. C. Baur, Hilgenfeld (1849), Scholten (das Evang. nach Joh., kritisch-histor. Untersuch.; a. d. Holländ. v. H. Lang. Berl. 1867); dafür: Wegscheider (1806), Hemsen (1823), Usteri (1823), da Costa (1831), Frommann (Stud. u. Krit. 1840. 4.), Ebrard (1845), Luthardt (1851 und 74, engl. Edinb. 1885), E. Abbot (Boston 1888); vermittelnd und sichtend: Schweizer (1841); vrgl. noch: Wittichen (1868), Beyschlag (1876), v. Uechtritz (1876), Cäsar (engl. 1877), E. Abbot (Boston 1880), Griffith (Lond. 1881), Thoma (1882), Jacobsen (1883), P. Cassel (die Hochzeit zu Cana u. s. w. 1883), de Kee (Utr. 1883), Keppler (1884).

J. C. Jones, Studies on the gospel according to St. John. Lond. 1884.
O. Holtzmann, das Johannesevang., untersucht und erkl. Darmst 1887.
F. L. Steinmeyer, Beiträge zum Verständniß des Johann. Evang. Berl. 1888 bis 1889, Heft 1—4.
G. G. Chastand, L'apôtre Jean et le IV. évangile. Paris 1888.

Ueber die Reden Jesu: Stier (Barmen 1843—48. 6 Bde.; 3. Aufl. 5 Thle. Lpz. 1873. Populärer Auszug: „Die Worte des Worts" 1856—59. 3 Bde.).
Ueber die Bergpredigt: Tholuck (Gotha 1833; 4. Aufl. 1856); Hülle (Brem. 1876), Achelis (Bielef. 1876), Behrmann (Bibelst., Kiel 1877), Thiersch (neue Bearb. Augsb. 1888), F. L. Steinmeyer (Berl. 1885), J. G. Ibbeken (Metz 1888).
Ueber das Gebet des Herrn: *Kamphausen (Elberf. 1866).
Ueber Joh. 17: F. L. Steinmeyer. Berl. 1886.

Ueber die Gleichnisse: Thiersch (2. Aufl. 1875), Göbel (1879; engl. von Banks 1883); Bruce (Lond. 1882).
F. L. Steinmeyer, die Parabeln des Herrn. Berl. 1884.
H. C. Tamm, der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen. Jena 1886.
*A. Jülicher, die Gleichnißreden Jesu. Freiburg 1886.
A. B. Bruce, The parabolic teaching of Christ. 3. ed. Lond. 1889.

Ueber die Leidensgeschichte: Wichelhaus (Halle 1855), Hengstenberg (1875), Nebe (1881. 2 Bde.; ders., die Auferstehungsgesch. 1882).
G. A. Süskind, Passionsschule (homilet. Bremen 1878—1885).

Apostelgeschichte: Heinrichs (N. T. Koppii vol. III), Hildebrand (1824), Robinson (Cantabr. 1824), Beelen (2 Tom. Lovan. 1850 f.), Stern (1872), Abbot (engl. Lond. 1876), Denton (2 voll. Lond. 1876). Andreä (1876 f., 2 Thle), Hackett (engl. 1877), Malleson (nebst den paulin. Briefen, Lond. 1881), K. Schmidt (1882), Nösgen (1882), Lumbey (c. 15—28, Lond. 1882). Kritisch: Schneckenburger (1841), Schwanbeck (1847), Baumgarten (1851 f. 2 Bde.; 2. Aufl. 1859), Lekebusch (1854), Ed. Zeller (1854), Trip (1866), †König (1867), Oertel (1867), Jones (studies, Lond. 1878), Howson (Lond. 1880), Clark, harmonic arrangement of the acts etc. (populär, Philad. 1884), J. R. Lumby (Lond. 1885), Hervey (Lond. 1884), Th. E. Page (Lond. 1886), M. F. Sadler (Lond. 1887). Außerdem vergl. o. unter Lucas.
Klostermann, Probleme im Aposteltext (der Apstgsch.) Gotha 1883. — J. Smith, the voyage and shipwreck of St. Paul (zu Act. 27). Lond. 1848. 4. ed. 1880. F. Bethge, paul. Reden der Apgsch. Gött. 1887.

Paulinische Briefe und Brief an die Hebräer.

Theodori episc. Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii ed. H. B. Swete. Cambr. 1880—82. 2 voll. (lat. Version mit den griech. Fragmenten).
Euthymii Zigabeni Comment. in XIV epist. St. Pauli et VII cathol. etc. ed. Nicephorus Calogeras I. II. Athenis 1887.

*J. Calvini in omnes Novi Test. epp. commentarii; ed. II. Praefatus est A. Tholuck. Hall. 1834. 3 voll.
†Guil. Estii in omnes Pauli epp. item in catholicas commentarii, ed. J. Holzammer. Ed. II. 3 Tomi. Mogunt. 1858.
Koppe (et Ammon), ep. Pauli ad Rom. (N. T. Kopp. Vol. IV.)
H. A. Schott (et Winzer), Commentarii in epp. N. T. (Vol. I. epp. ad Thess. et Gal. ed. Schott.) Lips. 1834.
Baumgarten-Crusius, exeget. Schriften zum N. T. Bd. II (Röm., Gal., hrsg. von Kimmel 1844 f.); Bd. II (Eph., Col., Philipper, Thess., herzg. von Kimmel u. Schauer 1845—48).
Ewald, die Sendschreiben des Apostels Paulus. Gött. 1856.
†A. Bisping, Exeget. Handb. zu den Briefen des Ap. Paulus. 3 Bde. in 6 Abthlgn. 2. Aufl. Münster 1860—1866.
J. M. Guillemon, clef des épîtres de St. Paul. 2 éd. 2 vols. Par. 1878.
H. Cowles, the shorter epistles etc. (Gal. bis Jud. außer Joh.-Br.). New-York 1879.
J. B. Lightfoot, St. Paul's epistles etc. (Phil. 4. ed. 1878; Col. u. Philem. 3. ed. 1879; Gal. 5. ed. Lond. 1877).
A. F. Maunoury, comment. sur les épîtres de Paul (Röm. bis Thessal.) Par. 1878—80.
K. von Heydt, exeget. Comm. zu 9 Briefen des Ap. Paulus. Elberf. 1882. 2 Bde.
A. Bouvier, le divin d'après les apôtres. 12 discours sur les épîtres du N. T. Genève 1882.
*R. Steck, der Galaterbrief, nach seiner Echtheit unters. nebst krit. Bemerkungen zu den paulin. Hauptbriefen. Berl. 1888.
G. Heinrici, die Forschungen über die paulinischen Briefe; ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben. (Vortr.) Gießen 1887.

Brief an die Römer:

Luther, d. Br. an d. Röm., aus s. Schriften herausg. von Eberle (Stuttg. 1878); Phil. Melanchthonis Commentarii in ep. Pauli ad Romanos (1540), recogn. Th. Nickel. Lips. 1861. Spener's Ausl. d. Briefs an die Römer, herausg. von H. Schott. Halle 1861. Tholuck (1824. 5. Aufl. 1856), Flatt (hrsg. von Hoffmann, Tüb. 1825), †Klee (1830), Benecke (1831), Rückert (1831. 2. Aufl., 2 Bde. 1839), Reiche (1833 f., 2 Bde.), Glöckler (1834), Köllner (1834), Fritzsche (1836—43. 3 Bde.), Stuart (1836), Nielsen (1841, deutsch von Michelsen 1843), †Stengel (herausg. von Beck 1846. 2. Aufl. 1854. 2 Bde.), Haldane (aus d. Engl. 1839. 3 Bde.), Krehl (1845), Philippi (1848. 3. Aufl. 1866), Steinhofer (herausg. v. Beck 1851), Turner (1853), van Hengel (1854—59. 2 Tom.), Umbreit (auf dem Grunde des A. T. 1856), Th. Schott (1858), F. G. Jatho (2 Bde. 1858 f.), Diedrich (3. Ausg. 1873), Volkmar (1875). Godet (franz. Neuch. 1879 f. 2 vols; 2. éd. 1883; deutsch von Wunderlich, Hann. 1881 f.), Bugge (holl., Röm. u. 1 Cor. 1879), Shedd (New York 1880), Oltramare (tome I. Genève 1881), Ch. Hoffmann (Bibelforschungen, I. II. Römer u. Coloss. Jerus. 1882. 84.), Brown (Lond. 1883), J. T. Beck (2 Bde., herausg. von Lindenmeyer 1884), Bleibtreu (Cap. 1—3, 1884), J. A. Beet (5. ed. Lond. 1885), C. Hodge (new ed. New York 1886), E. Böhmer (Bonn 1886), M. F. Sadler (Lond. 1888). — Populäre Auslegungen: Couard (1878), Otto (I. II. 1883. 86), Lorenz (1884), Reinecke (1884), W. F. Geß (Basel 1886. 88). Kritisch: Mangold (1866 u. 1884), Klostermann (Correcturen zur bish. Erklärung des Römerbriefs. Gotha 1881), E. Grafe (Freib. 1881). Jn's Hebräische übersetzt u. aus Talmud u. Midrasch erl.: Delitzsch (1870).
Ueber das 5. Cap. des Römerbriefes: R. Rothe (1836), Dietzsch (1871). — Röm. 1—8: J. O. Dykes (Lond. New York 1888).
Ueber die beiden letzten Capitel des Römberbriefes: Lucht (1871).
Briefe an die Corinther: Krause (vol. I. 1792), Morus (1794), Emmerling (1823), Heydenreich (über 1. Cor. 1825—28. 2 voll.), Flatt (herausg. von Hoffmann 1827), Billroth (1833), Jäger (1838), Scharling (über den 2. Brief,

Kopenh. 1840), Neander (herausg. von Beyschlag 1859), Burger (1859 f.), †A. Maier (1857—65), Osiander (1847—58. 2 Bde.), Klöppel (2. Cor. 1874), Bengel (nach dem Gnomon deutsch von Werner 1875), Heinrici (1. Cor. 1880. 2. Cor. 1887), Beet (Lond. 1882), Valdes (aus dem Span. in's Engl. übers. von Betts, Lond. 1883), Edwards (1. u. 2. ed. Lond. 1885), F. Godet (I. II. Paris 1886 f., deutsch Hann. 1886 ff., engl. Edinb. 1887), Ellicott (1. Cor. Lond. 1887), F. Langheinrich (2. Cor. Stuttg. 1887), M. F. Sadler (Lond. 1888); M. Dods (1. Cor. Lond. 1889. Expos. Bible). Vgl. Bleek in den Stud. u. Krit. 1830. 3. und Goldhorn in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. 1840. 2; Klöppel, exeget.-krit. Untersuchungen über d. 2. Br. (1869); J. F. Raebiger (2. Ausg. Breslau 1886).

Ueber 1. Cor. XV: van Hengel (1851), Krauß (Frauens. 1864).

Brief an die Galater: Borger (1807), Winer (1821; ed. 4. 1859), Flatt (hersg. von Kling 1828 mit Epheser), Paulus (1831), Usteri (1833), Matthies (1833), Rückert (1833), Schott (1834 mit Thessalonicher), Fritzsche (über einzelne Stellen 1833 f.), †Windischmann (1843), Hilgenfeld (1852), Müller (Bibelstunden, 1861), Jatho (1856), Wieseler (1859), Matthias (1865), †Reithmayr (1865), Bömel (1866), Brandes (1869. Neue Titelausg. 1871), Reinecke (populär, 1880), Schröder (1882), Börner (hersg. von Arnold, 1882), F. A. Philippi (hersg. von F. Philippi, 1884), Sauer (populär, 1884), M. Kähler (Gedankengang. Halle 1884), J. A. Beet (London 1885), Lightfoot (Lond. 1887), G. G. Findlay (Lond. 1888, New York 1889). — R. Steck, s. vor Röm.br.

Epheser: Luther's Ausl. hersg. von Eberle (1878), Harleß (1834. 2. unver. Aufl. 1858), Matthies (1834), Rückert (1834), Stier (1848 f.; Auszug 1859), Bleek (Col., Philem., Eph., herausg. v. Nitzsch 1865), Ewald (7 Sendschreiben des N. B. 1870), Ernst (prakt. 1877), Hahn (prakt., 4. Aufl. 1878), Holtzmann (Kritik des Eph.- u. Col.-Briefs, 1872), Koster (holl. 1877), Dale (Lond. 1882, 4. ed. 1889), Graham (Philad. 1883). Zur Kritik: Meynard (Genève 1881).

Philipper: Rheinwald (1827), Flatt (Phil., Col., Thess., Philem. 1829), Matthies (1835), van Hengel (1838), Hölemann (1839), Rilliet (Genève 1841), Brückner (1848), Jatho (1857), Weiß (1859), Vaughan (4. ed. Lond. 1882. 1885), Eadie (ed. by Young, Lond. 1884). H. C. G. Moule (Lond. 1889). Kritisch: P. W. Schmidt (gegen Holsten, 1880). — Phil. 2, 5—11: W. Weiffenbach (Karlsr. 1884).

Colosser, Thessal., Timoth., Barry u. Spence (Lond. 1883); Phil., Col., Philem.: Ellicott (5. ed. Lond. 1888).

Colosser: Junker (1828), Bähr (1833), Böhmer (theol. Ausl. 1835; Isagoge 1829), Steiger (1835), Huther (1841), Dalmer (1858), Bleek (s. o. zu Eph.), Thomasius (prakt. Ausl. 1869), Klöpper (1882), Maurer (prakt. 1883), Lightfoot (8. ed. Lond. 1886), A. Maclaren (Lond. 1887); kritisch: Mayerhoff (1838), Holtzmann (s. o. zu Eph.).

Thessalonicher: Schott (vgl. Galater), Pelt (1830), Koch (1. Thess. 1849), Eadie (engl. Lond. 1877), Hutchinson (Lond. 1884), P. Schmidt (Berl. 1885). Zur Kritik: Bentkowski (Genève 1881), A. Klöpper (2. Thess. Königsb. 1889).

Pastoralbriefe: Heydenreich (1826—28. 2 Bde.), Flatt (hersg. von Kling 1831), Matthies (1840), †Mack (1836. 41), Leo (1. Tim. 1837. 2. Tim. 1850), Ewald (7 Sendschreiben des N. B. 1870), Plitt (praktische Ausl. 1872), Bahnsen (2. Tim. 1876), J. T. Beck (2. Tim. hersg. von Lindenmeyer 1879), Holtzmann (1880), Kölling (1. Brief, 2. Thle. 1887); R. Knoke (I. II. Gött. 1887. 89), A. Plummer (Lond. 1888. New York 1889). Kritisch: Schleiermacher (gegen die Aechtheit von 1. Tim. 1807; dagegen: Planck 1808 und Wegscheider 1810); Ferd. Baur 1835 (gegen die Aechtheit aller). Als Vertheidiger: Baumgarten (1837) und Böttger (1837 f.). Dagegen wieder Baur in der Tüb. Zeitschrift. Vgl. Lücke in den Stud. u. Kritik. 1830, S. 422. Lemme, das echte Ermahnungsschreiben des Ap. P. an Tim. Bresl. 1884. Ueber „die geschichtl. Verhältnisse der Pastoralbriefe" C. W. Otto (Leipz. 1860). Eylau, zur Chronologie der Pastoralbriefe. Landsberg a./W. 1884. E. Kuehl, die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen. Berl. 1885.

Philemon: Hagenbach (1829); ad fidem versionum oriental. ed. Petermann (1844), Demme (1844), Koch (1846), Kühne (1852—56. 2 Bdchen; Bibelstunden), Bleek (s. o. zu Eph.), F. H. Hesse (Halle 1889).

Brief an die Hebräer: Storr (1789. 1809), Dav. Schulz (1818), Böhme (1825), Stuart (engl.; 2. ed. Lond. 1833, 2 voll.), *Bleek (1828—40. 3 Bde.; Bleeks Vorlesgen. hersg. v. Windrath 1868), Kuinöl (1831), Paulus (1833), Tholuck (3. Aufl. 1850), †Klee (1833), Stein (1838), Stier (1842. 2 Bde.), †Stengel (herausg. von Beck 1849), Delitzsch (1857), Adalb. Maier (1861), Reuss (franz. 1862), Kluge (1863), Andreä (praktisch 1866), Kurtz (1869), Ewald (Hebräer und Jacobus 1870), Wörner (1876), Saphir (engl. Lond. 1876), Biesenthal (1878, mit Rückübers. in das vermeintl. hebr. Original), Zill (1879), Kähler (1880, 2. Aufl. 1889), Field (Lond. 1881, mit besond. Beziehung auf den Gottesdienst des apostol. Zeitalters), Pánek (1882), Holtzheuer (1883), F. Rendall (Lond. 1883. 1888), Govett (Lond. 1884), C. F. Keil (Lpz. 1885), S. J. Lowrie (New York 1884), T. C. Edwards (Lond. 1888), F. W. Farrar (Lond. 1889). Kritisch: Wieseler (1861).

Katholische Briefe und Apokalypse.

Augusti (Lemgo 1801—8. 2 Bde.), Grashof (1830), Jachmann (1838), †Nickel (1852).
Ewald (7 Sendschreiben des N. B. Gött. 1870. [Brr. Petri, Jud., Eph., Tim., Tit.]).
†Bisping, Erklärung der sieben katholischen Briefe. 1871.
Mason. Plummer, Sinclair, the epistles of St. Peter, St. John and St. Jude. Lond. 1883. Briefe Petri u. Judä: Keil (1883).
P. J. Gloag, Introduction to the catholic epistles. Edinb. 1887.
Briefe Petri: Steiger (1. Petri, 1832), Schott (1. Petri, 1861; 2. Petri u. Judä, 1863), Witz (1. Br. praktisch, 1881), J. M. Usteri (wiss. u. prakt. Kom. üb. d. 1. Petribrief, I. II. Zür. 1887); R. Johnstone (Lond. 1888), J. C. Jones (I. Lond. 1887). Ueber den 2. Brief Petri: Ullmann (1821), Dietlein (1851), Steinfaß (1863), Harms (1873), Ernst (1878 prakt.). Kritisch: Mayerhoff (1835), dagegen †Windischmann (1836); Reyss (1. Petr. Genève 1881), F. Spitta (2. Petr. u. Jud. Halle 1885), H. Grosch (Berlin 1889).
Briefe Johannis: Lücke (s. o. Ev. Joh.), Paulus (1829), Mayer (1851), Sander (1851), Düsterdieck (1852—56. 2 Bde.), Erdmann (lat. 1855), Haupt (über 1. Joh. 1869), Stockmeyer (1873), Wolf (1881), Westcott (Lond. 1883. 2. ed. 1886), Plummer (Lond. 1886). Praktisch zu 1. Joh.: Rickli (Predd. 1828), Wolff (1851), Neander (1851), Rothe (hersg. von Mühlhäuser 1878).
Briefe Jacobi und Judä: Herder (Briefe zweener Brüder Jesu 1774), Scharling (1841).
Brief Judä: Stier (1850), Arnaud (1851), †Rampf (1854).
Jacobus: Schultheß (1824), Gebser (1828), Schneckenburger (1832), Theile (1833), Kern (1838), Jacobi (Predigten 1835), Bouman (Utr. 1865), Blom (de Brief van Jacobus, kritisch, Dordrecht 1869), Ewald (Hebräer und Jacobus 1870), Weiffenbach (über Jac. 2, 14—26, Gießen 1871), Erdmann (1881), †Schegg (1883), R. Johnstone (2. ed. Edinb. 1888).
Apokalypse: J. A. Bengel (erklärte Offenb. Joh. 1740. 1834; 60 erbaul. Reden 1748. 3. Aufl. 1835—37; erklärende Umschr. der Offenb. 3. Aufl. 1858), Herder (*Μαραναθά* 1779), Eichhorn (1791), Matthäi (1828. 2 Thle.), Ewald (1828), Lücke (vgl. Evangel.), Züllich (1834—40. 2 Thle., auch für Nichtgelehrte), Tinius (1839), Hengstenberg (1849—51. 2 Bde. 2. Ausg. 1861 f.), Stern (1. Abth. Einl. 1851), Rink (1853), Auberlen (s. Daniel), Böhmer (über Verf. u. Abfassungszeit 1855), Gräber (hist. Erklärung 1857), Stier (die Reden des Herrn Jesu vom Himmel her 1858), Bleek (Vorlesgen. herausg. von Hoßbach 1862), Volkmar (1862), Kienlen (franz. Paris 1870), Füller (1874), Kliefoth 1874), Harms (2. Aufl. 1874), Burger (1877), L'Hote (franz. Par. 1877), Bruce (engl. Lond. 1877), Garrat (engl. Lond. 1878), Dingle (engl. Lond. 1879), Kratzenstein (prakt. 1879), Ittameier (1880), Rinck (Erkl. der Hauptabschnitte, 2. Aufl. Basel 1880), Huntingford (1881), Völter (die Entstehung der Apokal. 1882. 2. Aufl. 1885), J. T. Beck (Cap. 1—12, hersg. von Lindenmeyer, 1883), J. A. Seiss (nach dem Engl. bearb. von A. Stuckert, I. II. 1884. 87), Tait (Cap. 1—3, Lond. 1884), Smith and Boise (Philad. 1884), †J. Waller

(die Offenb. des hl. Joh. im Licht der Geschichtstypik, 1884), E. Vischer, die Offenb. Joh. (in A. Harnack's Texten u. Unters. II, 3). Lpz. 1886, H. Schoen (Paris 1887), M. A. N. Rovers (apocal. Studien. Leyden 1888), F. Spitta (Halle 1889).

Ueber pseudepigraphische (apokryphe) Schriften der christlichen Literatur s. D, b, 3 am Ende.

e. Vermischte exegetische Studien und Monographien: exegetische Repertorien u. Zeitschriften.

J. F. Hirt, orient. u. exeget. Bibliothek (Jena 1772—76. 8 Thle.) u. Neue or. u. exeg. Bibl. 1776—79. 4 Thle.). — J. D. Michaelis, orient. u. exeg. Bibl. (Frankf. 1771—89. 24 Thle.) u. Neue or. u. exeg. Bibl. (Gött. 1786—93. 9 Thle.). — J. G. Eichhorn, allg. Bibl. der bibl. Liter. Lpz. 1787—1800. 10 Bde.; ders., Repertorium für bibl. u. morgenländ. Literatur. Lpz. 1777—86. 18 Thle.; dazu: H. E. G. Paulus, neues Repertorium 2c. Jena 1790—91. 3 Thle. — E. F. K. u. G. H. Rosenmüller, bibl.-exeget. Repert. Lpz. 1822. 24. 2 Thle.

G. B. Winer, exegetische Studien. Bd. I. Lpz. 1827.

A. Pfeiffer, Dubia vexata S. S. 5. ed. Lips. 1703. 4.

*J. Lightfoot, Horae hebr. et talmud. etc. Lond. 1644 ff. u. ö.

*Ch. Schöttgen, Horae hebr. et talmud. in N. T. Dresd. et Lips. 1733—42. 2 voll. 4.

N. T. e Talm. et antiquitatibus Hebraeorum illustratum cur. B. Scheidii, J. A. Danzii et J. Rhenferdii editumque. . . . a J. Gh. Meuschen. Lips. 1736.

F. Nork, rabb. Quellen u. Parallelen zu neutest. Schriftstellen. Lpz. 1839.

A. Wünsche, neue Beitrr. zur Erläut. der Evv. aus Talmud u. Midrasch. Gött. 1878.

Fr. Delitzsch, horae Hebr. et Talmud. Ergänzungen zu Lightfoot u. Schöttgen (in der Ztschr. f. die ges. luth. Theol. u. Kirche, 1876—78).

H. Oort, evangelie en Talmud etc. Leiden 1881.

W. H. Bennett, the Mishna as illustrating the gospels. Lond. 1884. Vgl. auch hier: *F. Weber, System der altsynagogalen Theologie, herausg. v. Frz. Delitzsch u. G. Schnedermann. Lpzg. 1880. Vgl. auch die Literatur in C, 7. Anhang.

E. Spieß, logos spermaticos. Parallelstellen zum N. T. aus den Schriften der alten Griechen. Lpz. 1871.

(G. Menthen), Thes. theol.-philol. Amst. 1701—02. 2 voll. f.

Th. Hasaeus et C. Iken, Thes. novus theol.-phil. sive sylloge dissertationum exeget. ad selectiora . . . V. et N. Instrum. loca. Lugd. Bat. 1732. 2 voll. f.

J. W. Krafft, Observv. sacr. Marb. 1753—66. 9 fasc.

*G. Ch. Storr, Opuscula academica ad interpr. librr. sacr. pertin. Tub. 1796—1803. 3 voll.

—— Dissertt. in libror. N. T. historicor. aliquot locos. Tub. 1790. 1794.

*G. Ch. Knapp, Scripta varii argum. 2. ed. Hal. 1823. 2 tomi.

J. Schultheß, exeget.-theologische Forschungen. Zürich 1818—19. 2 Bde.

J. G. Müller, Blicke in die Bibel, in freien Abhandl. und Erklärungen 2c. Herausg. von J. Kirchhofer. Basel 1840. 2 Bde.

H. Olshausen, Opuscula theol. ad crisin et interpretat. N. T. pertinentia. Berol. 1834.

H. G. Hölemann, Bibelstudien. Lpz. 1859 f. 2 Abth. Neue Bibelstud. 1866.

—— Die Reden des Satan in der hl. Schrift. Lpz. 1875.

F. Böttcher, Proben alttest. Schrifterkl. (Lpz. 1833); exeget.-krit. Aehrenlese zum A. T. (Lpz. 1849); neue exeget.-krit. Aehrenlese zum A. T. (3 Abth. Lpz. 1863—65, hersg. von F. Mühlau).

J. C. M. Laurent, Neutestamentliche Studien. Gotha 1866.

†J. Langen, die Kirchenväter u. das N. T. Bonn 1874.

F. Godet, Bibelstudien. Deutsch von Kägi. I. 2. Aufl. Hann. 1878.

F. Zimmer, Neutest. Studien. 1. Bd. Exeget. Probleme des Hebräer- u. Gal.-briefs. Hildburgh. 1882.

H. Dalton, Reisebilder aus Griechenl. u. Kleinasien. Randzeichnungen zu einigen Stellen des N. Test. Bremen 1884.

Ueber die alttest. Citate im N. Test.: Surenhusius, *βίβλος καταλλαγῆς* etc. (Amst. 1713); Tholuck, das A. T. im N. T. (6. Aufl. Gotha 1868); Turpie (engl. Lond. 1868); Ed. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu (Wien 1873); derselbe, die alttestamentlichen Citate im N. T. (Wien 1878); C. H. Toy (engl, New York 1884); derselbe, Quotations in the New Test. (New York 1884); über die Citate in den Evv.:, E. Haupt (Colb. 1871); in den synopt. Reden Jesu Gemmel (lat., Königsb. 1880); im Matth.: R. Anger (Lps. 1861. 3 partt.); E. Massebieau, Examen des citations de l'Anc. T. dans l'évangile de S. Matthieu. Paris 1885; im Ev. Joh.: A. Thoma (in Hilgenfeld's Ztschr. 1879); A. H. Franke, das A. T. bei Johannes. (Gött. 1885); in den paulin. Briefen: Kautzsch (Lps. 1869); Monnet (franz. Laus. 1874).

Zeitschriften: H. Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissenschaft. Gött. 1849—65. 12 Bde.; Merx, Archiv für die wissensch. Erforschung des A. T. Halle 1867 ff. (6 Hfte); Ztschr. für die alttest. Wissensch., hersg. von B. Stade (Gießen 1881 ff., jährlich 2 Hfte.). Das 1882 von W. R. Harper (Morgan Park, Chicago) gestiftete American Institute of Hebrew unterhält.: 1) the Hebrew correspondence school; 2) the Hebr. summer school; 3) the Hebr. Student (Monatsschr. für hebr. Liter. u. Exegese); 4) Hebraica (Monatsschr. f. hebr. Studien, hersg. von W. Harper, H. Strack in Berlin, P. Haupt), Chicago seit 1884. Vieles hierher Gehörige in der Zeitschrift The Expositor (London bei Hodder and Stoughton), auch in der engl. Bibliotheca sacra, dem Journal of the society of bibl. liter., sowie in den jüd. Zeitschriften: Rahmer's jüd. Lit.-Blatt, dem Magazin für die Wissensch. des Judenth., der trefflich redigirten Revue des études Juives (Par. 1880 ff.) u. s. w. Außerdem vergl. die im literar. Anh. zu II, 2 Statistik aufgeführten theol. Zeitschriften. Berichte über exeget. Literatur s. am Anfang dieses Anhangs (S. 195).

---

2. Historische Theologie.

§ 57. Einleitung.

Der von der exegetischen Theologie zu Tage geförderte und in seiner Reinheit hergestellte biblische Grundstoff der Geschichte und Lehre bildet zugleich den Ausgangspunkt für die historische Theologie. Diese umfaßt sowohl das biblisch Constitutive (Offenbarungsgeschichte), als das kirchlich Entwickelte (Kirchen- und Dogmengeschichte); mithin reicht sie in ihren Anfängen zurück in die exegetische und baut zugleich die Brücke hinüber in die systematische Theologie.

Wir haben oben (im Widerspruch mit neueren Encyklopädikern) die exegetische Theologie von der historischen getrennt, jedoch nur relativ. Die Operation des Exegeten ist eine historische nur im weiteren Sinne, unter dem Gesichtspunkte der Quellenforschung gefaßt, aber diese ist eben doch nur historische Vorarbeit. Wir möchten den Exegeten dem Bergmann vergleichen, der in den Schacht hinunterfährt, um das Gold der lauteren biblischen Wahrheit zu Tage zu fördern, während der Historiker dem Künstler zu vergleichen ist, der die Massen in Fluß setzt und ihnen Gestalt und Gepräge giebt. Auch der Proceß der Ausscheidung von den übrigen Erdstoffen (z. B. die Darstellung des originalen Lehrgehaltes gegenüber dem, was den Zeitvorstellungen angehört) gehört noch in das exegetische Verfahren, obwohl hier die Grenze ist, wo der historische Theologe dem exegetischen die Arbeit abnimmt. Hier treffen auch gewöhnlich die Forschungen derer zusammen, die sich sonst auf getrennten Gebieten bewegen. So ist z. B. die Erklärung der Evangelien eine exegetische Arbeit, nicht eine historische, während eine kritische Darstellung des Lebens Jesu (auf Grund der evangel. Berichte) schon eine historische Arbeit ist, die der Exeget von seinem Standpunkte aus ebensosehr als den Abschluß seiner Thätigkeit ansehen wird, wie sie für den Historiker das Fundament bildet, auf dem er die Kirchengeschichte aufzuführen hat. Wie überall muß auch hier Einer dem Anderen in die Hände arbeiten. Aber auch in das Vorchristliche (Alttestamentliche) hinein erstreckt sich die histor. Theologie. So ist die biblische Archäologie (s. § 45) Beides zugleich: exeget. Hülfswissenschaft und histor. Wissenschaft. Sie ist dem Exegeten zum Verständniß der Bibel nöthig, daher ist einige Bekanntschaft mit ihr schon bei der Exegese zu fordern und vorauszusetzen. Sofern

aber die Darstellung des israelit. Volkslebens und Volksgeistes eine Aufgabe der Geschichte ist, sofern ist wiederum auch die histor. Theologie berechtigt, die Archäologie, als ein Product der Exegese (und der übrigen Quellenforschung), für ihr Gebiet in Anspruch zu nehmen. In ähnlicher Weise kann nach § 46 der Stoff der A. u. N. T.lichen Isagogik in die Geschichte des Volks Israel und des Urchristenthums aufgenommen werden. Solche Grenzstreitigkeiten lassen sich übrigens sehr friedlich ausgleichen und sind nur ein Beweis für die Elasticität des wissenschaftlichen Organismus[1]. Haben wir nun oben die Archäologie (in ihrer einstweiligen Vereinzelung), ebenso die Geschichte der Entstehung und Sammlung des Kanons als exeget. Hülfswissenschaft gefaßt, so wird uns dagegen die biblische Geschichte in ihrer Gesammtheit (wozu freilich die Archäologie und Geschichte des bibl. Kanons auch wieder mit gehört) in das Fachwerk der historischen Theologie fallen. Mit ihr haben wir somit zu beginnen.

Bibelgeschichte.

§ 58. Eintheilung derselben.

Den Uebergang aus der exegetischen in die historische Theologie bildet die Bibelgeschichte, die, wie die Bibel, in die Geschichte des Alten und des Neuen Testaments zerfällt. Was oben (§ 36 ff.) über die Bibel im Allgemeinen zu bemerken war, findet hier im Besonderen seine Anwendung.

Hier ist der Ort für die ausgedehnteste Anwendung der geschichtlichen Kritik. Hier fragen wir nicht nur, ob das uns als Quelle vorliegende Buch dem Verfasser angehöre, dem es von der Ueberlieferung zugeschrieben wird, sondern wir fragen weiter, ob der bekannte oder unbekannte Verfasser uns auch wirkliche Geschichte habe erzählen wollen und in welcher Weise er es gethan habe. Das Recht dieser geschichtlichen Kritik der biblischen Bücher könnte man freilich vom Standpunkte des Supranaturalismus aus noch ernstlicher bezweifeln, als das der Schriftkritik im engeren Sinn. Indessen wird sich uns die Nothwendigkeit derselben aus dem Folgenden ebensowohl ergeben, als wir die schützenden Maßregeln gegen den Mißbrauch aus dem Geist und Zweck der biblischen Geschichte, aus ihrer höheren göttlichen Anlage und ihrer zeitgemäßen Entwickelung zu entnehmen haben. Wer seinen Maßstab aus der Hand der Offenbarungsgeschichte selbst empfängt, der wird natürlich anders urtheilen, als wer einen fremden Maßstab antiker oder moderner Weisheit von Außen hinzubringt.

---

[1] Dieß auch mit Beziehung auf die Erinnerungen von Pelt (Rec. der 2. Aufl.) im Repert. von Bruns und Häfner XIV, 268.

§ 59. Geschichte des Volkes Israel.

Die Geschichte des Volkes, aus welchem der Stifter des Christenthums als das Heil der Welt hervorgegangen, ist für den christlichen Theologen von derselben Wichtigkeit, wie das Studium des A. T. überhaupt. Als die hauptsächlichsten, in ihrer religiösen Bedeutung zu würdigenden Momente derselben heben sich nach der Vorzeit (von Adam bis Abraham) heraus:

1. die patriarchalische Zeit, als die Zeit der ältesten Offenbarungen Gottes (von Abraham bis Mose);

2. die Zeit der Begründung der Theokratie und der Eroberung des Landes unter den theokratischen Heerführern (von Mose bis Samuel);

3. die weitere Entwickelung dieser Theokratie; die theokratischen Institute des Königs-, Propheten- und Priesterthums nach ihrer positiven und negativen Seite (von Samuel bis Salomo und von da bis zum Exil);

4. die Zeiten des Verfalls unter dem Einflusse fremder Herrschaft und fremder Sitte, und des Uebergangs in eine neue Zeit (die Zeit während des Exils und die nachexilische Periode).

Die israelitische Geschichte (im engeren Sinne) beginnt erst mit dem Stammvater und dessen Einwanderung in Kanaan; doch gehört die vorabrahamitische Geschichte eben als Vorgeschichte mit in den Kreis der alttestam. Geschichtsstudien. Die in der exeget. Theologie berührten Schwierigkeiten (hinsichtlich des Alters und der Zuverlässigkeit der uns erhaltenen geschichtl. Urkunden) wirken auch auf die geschichtliche Behandlung ein. Am schwierigsten ist hier naturgemäß die älteste Zeit. Wir haben kein Bedenken getragen, sie eine Zeit der ältesten Offenbarungen zu nennen, indem wir die Ueberzeugung hegen, daß der Offenbarungsglaube die Kritik der bibl. Geschichtsbücher nicht nur zulasse, sondern fordere. Wenn irgendwo Göttliches und Menschliches in wunderbarer Durchdringung auf uns einwirken, so ist dieß der Fall bei der Betrachtung dieser ältesten Geschichten, zu denen wir auch Beides mitbringen müssen, ein für kindliche Anschauungen empfängliches, religiös und poetisch gestimmtes Gemüth, und einen der freimüthigen Untersuchung, mithin auch dem historischen Zweifel zugänglichen offenen Sinn und Verstand[1]. Wo nur Eines oder das Andere vorhanden ist, wo

---

[1] Vgl. Bunsen, Gott in der Geschichte (2. Abth.: die Bibel, das Leben und die Weltgesch.) S. 101: „Dieses Buch (die Bibel und ihre Geschichte), behaupte ich, hat durch seine innere Einheit, durch die Wahrheit seines einigen

wir entweder nur unseren Glauben aus der Kinderlehre mitbringen und diesen auf Kosten der historischen Wahrheit in seiner naiven Unmittelbarkeit bewahren wollen, oder wo wir schon zum Voraus, durch moderne Aufklärerei eingenommen, an die heil. Geschichten herantreten, um unseren Schulmeisterwitz an ihnen zu üben: da wird unser Urtheil bald fertig sein, indem wir entweder Alles buchstäblich glauben ohne Sichtung, oder Alles verwerfen ohne Einsicht in die Sache. — In keinem Zeitalter ist mehr als in unserem von Mythen die Rede. Jedes Volk hat wie jeder Einzelne seine Kindheitsgeschichte, und so wenig die Erinnerung des Einzelnen mit vollem Bewußtsein in das Helldunkel zurückreicht, wo Poesie und Wirklichkeit in einander fließen, ebensowenig dürfen wir in der Urgeschichte eines Volkes reine geschichtliche Erinnerungen erwarten, in welche sich nicht der goldene Faden der Poesie verwoben hätte[2]. Es kommt nur darauf an, die Begriffe von Sage und Mythus richtig zu fixiren. Man erschrecke nicht gleich vor dem Worte. Was heißt *μῦθος*? Es heißt sowohl Erzählung und Sage, als Fabel und Dichtung; doch unterschieden schon die Alten zwischen Logographen und Mythographen[3], und so hat auch die neuere Wissenschaft zwischen historischen und philosophischen Mythen (Mythen im engeren Sinne) geschieden, so daß die ersteren wirkliche geschichtliche (wenn auch dichterisch aufgefaßte und weitergebildete) Sagen (*λόγοι*), letztere dagegen bloße in Geschichte eingekleidete, historisch versinnbildete Lehren oder Anschauungen enthalten. Nun ist bekanntlich schon in der heidnischen Mythologie Streit darüber, ob den Mythen geschichtliche Thatsachen (die sog. euhemeristische Erklärung) oder philosophische (naturhistorische) Lehren zu Grunde liegen. Aber auch auf biblischem Gebiete ist diese Frage erhoben worden, und wir können sie nicht ohne Weiteres zurückweisen. Schon für die alttestam. Geschichte ist die Scheidung zwischen Sage und eigentlichem Mythus wichtig. Die Sage schließt sich näher an die wirkliche Geschichte an, als der eigentliche Mythus; denn wenn auch die Sage poetisch gefärbt ist, so enthält sie doch einen geschichtlichen Kern, während der Kern, den der eigentliche Mythus verhüllt, überall nicht Geschichte, sondern ein Dogma, eine religiöse Anschauung in geschichtlichem Gewande ist. Die Aufgabe, die der Historiker zu lösen hat, ist demnach eine verschiedene, je nachdem er es mit einem Mythus oder mit einer Sage zu thun hat. Bei dem Mythus gilt es von vorn herein, auf einen historischen Kern (im gewöhnlichen Sinne des Wortes) zu verzichten und sich des dogmatischen Kerns zu bemächtigen, der freilich auch ein historisches Verständniß der Dinge voraussetzt; während bei der Sage allerdings der Versuch zu machen ist, die Hülle, die sich nur allmählich um den historischen Kern angesetzt hat, wieder abzustreifen und, so gut es geht,

---

Gottesbewußtseins das Weltbewußtsein der Menschen und zwar seiner edelsten Stämme während vieler Jahrhunderte beherrscht: es hat die erhabensten Hoffnungen der Menschen erfüllt, die heiligsten Ahnungen bewährt, dieselben, welche du in ernsten, besonnenen Augenblicken in dir selbst empfindest."

[2] „Gehen Sie", räth Herder, „bei histor. Schriften zurück in die Kindheit der Welt, in die Armuth und Dürftigkeit ihrer Verfasser. In dieser armen Hütte wohnt Gott, zu dieser Kindheit spricht der Vater" (An Theophron. Werke X, 317).

[3] S. Creuzer, die historische Kunst der Griechen (Lpz. 1803) S. 40 und 173, wo die Stellen aus den Alten angeführt sind.

den historischen Kern herauszuschälen. Nach dieser Unterscheidung würden sonach (sofern man den Ausdruck Mythus auf dem Offenbarungsgebiete für zulässig hält[4]) die ältesten Erzählungen, wie die Schöpfungsgeschichte, die Geschichte vom Sündenfall, der Sintfluth, dem Thurm zu Babel und was sich daran knüpft, in das Gebiet des Mythus fallen, dagegen z. B. die Geschichten von Simson in das der Sage. Die genaue Feststellung der Grenzen im Einzelnen hat allerdings ihre Schwierigkeiten. Sind doch Einige so weit gegangen, die ganze ältere Geschichte Israels in den Bereich des Mythus zu ziehen, so daß von historischem Gehalte nicht viel anderes übrig blieb, als der theokratische Satz, daß das israelitische Volk ein auserwähltes Volk Gottes sei, in einem symbolischen Bilderkreise dargestellt. Aber auch diese auf's Aeußerste getriebene Verwendung des Mythusbegriffes unterscheidet sich noch immer auf's Entschiedenste von der alles Religiöse verkennenden Umwandlung der heil. Geschichte in Naturmythen, wonach uns zugemuthet wird, in den rein menschlichen Geschichten der Bibel mit Nork[5] astronomische Sinnbilder oder gar Feuer- und Molochsdienst (mit Daumer und Ghillany[6]) zu erblicken. Aehnliche Extravaganzen finden sich bei: M. Schultze, Handbuch der ebräischen Mythologie. Nordh. 1876; J. Popper, der Urspr. des Monotheismus. Berl. 1879. Auch J. Goldzieher (Der Mythos bei den Hebräern. Lpz. 1876.) geht uns in dieser Beziehung zu weit.

Die unnatürliche Mythologisirung der Geschichte in's Natürliche richtet sich jedoch von selbst; der gesunde historische Sinn stößt sie aus. Um so verdienstlicher ist das Streben derer, welche auf dem oben angedeuteten Wege einer eingehenden Untersuchung Mythus und Sage zu scheiden suchen[7], und wenn auch die Resultate solcher Forschungen nicht sogleich auf der Hand liegen, so führen sie doch auf den rechten Weg

---

[4] So de Wette in den Beiträgen. Daß derselbe hierin zu weit gegangen, wird jetzt allgemein zugestanden. Allein wenn man auch die histor. Zeit so früh als nur immer möglich beginnen will, so liegt doch auf der Hand, daß der Anfang der Dinge (Genesis im absoluten Sinn) über die Geschichte hinausliegt, wie die Geschichte von der Schöpfung und dem Sündenfall. Nenne man nun diese Darstellung, wie man wolle, man wird sie dann wissenschaftlich irgendwie von den eigentlichen histor. Berichten unterscheiden müssen. Kindesgemüth kann und wird sich immer daran erbauen, aber nur ein Kindeskopf kann sie als wirkliche Geschichte fassen.

[5] Vergleichende Mythologie zc. (Lpz. 1836), und in anderen Schriften.

[6] Vgl. Rheinwald's Repertorium 1844. Daumer hat indeß nachmals Buße gethan und ist in den Schooß der römischen Kirche „zurückgekehrt".

[7] George, Mythus und Sage; Versuch einer wissenschaftl. Entwickelung dieser Begriffe und ihres Verhältn. zum christl. Glauben. Berl. 1837. „Sage und Mythus gehen in verschiedenen Richtungen auseinander: bei jener ist die Erscheinung gegeben, und aus dieser wird auf die Idee zurückgeschlossen; bei diesem ist umgekehrt die Idee gegeben, und daraus bildet sich die Erscheinung." (S. 11.) — Ueber das immerhin Relative des Unterschiedes in gewissen Fällen und über die Schwierigkeit der jedesmal. Bestimmung des Charakters einer Erzählung ebenda S. 13 f. Mit Beziehung auf das N. T.: O. Bagge, das Princip des Mythus im Dienst der christl. Position, Lpz. 1865. Vgl. auch Immer (in protest. Vortr. V, 7. Berl. 1873. S. 24): „Mythus und Sage, vielfach ineinander übergehend, haben das miteinander gemein, daß sie beide aus dem unwillkürlich dichtenden Volksgeist entsprossen sind und Idee und Geschichte in unklarer Mischung enthalten. Will man beide unterscheiden, so wird unter

und dem endlichen Ziele entgegen. Man muß nur nicht gleich an Lug und Trug denken, wenn von Dichtung, zumal von religiöser, die Rede ist. Dieß ist nur aus einem altklugen, verknöcherten Verstande heraus möglich, der keine höhere Wahrheit in der Poesie zu ahnen vermag, während diese doch eben, wenn gleich nicht baare, handgreifliche Wirklichkeit, so doch die höchste Wahrheit darstellt[8]. Auf der anderen Seite ist freilich die größte Vorsicht nöthig, und es fragt sich, ob überhaupt das Wort „Mythe", das doch immer an den heidnischen Gesichtskreis erinnert, je hätte auf das biblische Gebiet übertragen werden sollen[9]. Der theologische Gesichtspunkt ist der, die biblische Geschichte als heilige Geschichte zu betrachten, gegenüber der profanen. Alles in ihr, sei es Dichtung, Sage oder wirkliche Geschichte, bezieht sich auf eine große Idee, die das Ganze schöpferisch beherrscht, die aber nicht abstracte Theorie bleibt, sondern durch diese Geschichte sich hindurchbewegt, in ihr concret wird und schließlich in der Offenbarung des neuen Bundes ihre Erfüllung feiert. Wer dieß verkennt, verkennt den Grundcharakter dieser Geschichte, der eben darin besteht, daß diese Geschichte nicht Geschichte ist, die ihre eigene Begrenzung hat, sondern, wie Einer schön gesagt hat, „Geschichte Gottes nach der Ansicht der Menschen, und eine Geschichte der Menschen nach der Ansicht Gottes"[10]. Uebrigens liegt es mit in den Gesetzen der menschlichen Entwickelung, daß die frühere Geschichte eines Volkes mehr theils ein sagenhaftes, theils ein mythisches (episches) Gepräge hat, als die spätere, welche der eigentlichen Geschichtschreibung anheimfällt, was sich denn auch im Allgemeinen an den bibl. Büchern des A. T. verfolgen läßt. Die alte, ökonomisch-pädagogische Vorstellung, nach welcher sich Gott selbst zu den Begriffen der Menschen herabgelassen hat und in ihr kindliches Wesen eingegangen ist, um sie zu sich heranzuziehen, bedarf nur einer wissenschaftlichen Verständigung (von einem ächt theistischen Standpunkte aus), um sich auch auf dem praktischen

---

Mythus eine Idee, die sich im Volksmunde zu einer Geschichte verkörpert hat, unter Sage eine Geschichte, die sich in der Phantasie und Ueberlieferung des Volkes mit idealen Elementen vermischt hat, zu verstehen sein."

[8] „Der Charakter des Unbewußten (Naiven) muß nothwendig festgehalten werden, wenn man nicht das Gebiet des Mythus und der Sage völlig verlassen will." Dadurch unterscheidet sich dieses Gebiet von dem „der absichtlichen Täuschung und Fiction". George a. a. O. S. 15. Vgl. auch Hauff, Offenbarungsgesch. u. Krit. ꝛc. Stuttg. 1843. Daß aber gerade der Mythus (falls man einmal die Benennung adoptirt) die höchsten d. i. die wesentlichen religiösen Ideen darstellt, während das rein Geschichtliche nur in einer secundären Weise auf religiöse Bedeutung Anspruch machen kann, liegt auf der Hand. Man vergleiche die Genesis mit den Bb. der Könige, der Chronik, Esra, Nehemia. Wo ist mehr religiöser Gehalt?

[9] Vgl. Schenkel, Dogm. I, 307 f. Aehnlich steht es mit dem Worte Orakel und seiner Anwendung auf die Propheten. Zur Unterscheidung von den heidnischen Mythen ist auch der Ausdruck „Offenbarungsmythus" vorgeschlagen worden.

[10] J. G. Müller, Theophil S. 246. Auch Augusti pflegte die israelitische Geschichte ein *ἅπαξ λεγόμενον* in der Weltgeschichte zu nennen. — Wie verschieden Hegel zu verschiedenen Zeiten über die jüdische Geschichte geurtheilt hat, wie sie ihn „eben so heftig von sich abgestoßen, als gefesselt und als ein finsteres Räthsel (!) ihn lebenslang gequält habe", ist zu ersehen aus Rosenkranz, Leben Hegel's S. 49.

Gebiete als die einzig haltbare zu bewähren. (Vgl. das oben zum A. T. Gesagte.) Dieß schließt den ächten, das Menschliche berücksichtigenden und historisch würdigenden Pragmatismus keineswegs aus, sondern giebt ihm nur die rechte Unterlage und die höheren Richtpunkte.

Geschichtliches. Quelle der israelit. Geschichte sind die bibl. Geschichtsbücher selbst, mit Einschluß der histor. Apokryphen (bes. des 1. Buches der Maccabäer für die spätere nachexilische Zeit). Außerdem vorzüglich Josephus (vgl. über seine Archäologie u. s. w. o. S. 157 f.; die Ausgaben seiner Werke im literar. Anh., A, d.), der bes. für die Periode, welche über die bibl. Quellen hinausgeht und an seine eigene Zeit heranreicht, ein trefflicher Gewährsmann ist. Das Leben Mosis von Philo hat wenig histor. Werth wegen der allegorischen Richtung seiner Exegese. Von den nicht-jüdischen Schriftstellern ist, außer den griechischen (Herodot, Strabo und Diodor von Sicilien) und römischen (Justin und Tacitus)[11], der Aegypter Manetho (280 v. Chr.?) zu erwähnen, den Josephus anführt und bestreitet, über dessen Glaubwürdigkeit jedoch die Ansichten noch getheilt sind. Von jüdischer Hand (nach der Tradition von Jose ben Chalaphta um 160 n. Chr.) stammt der bes. chronologisch wichtige Seder ʿolam rabba („der große" im Gegensatz zu dem viel späteren Seder ʿolam zutta, dem „kleinen"). Unter den christl. Vätern hat sich Eusebius (in den ersten Büchern der Kirchengesch. und in der Praep. evangelica) über die israel. Geschichte verbreitet, und Andere sind ihm gefolgt. — An eine kritische Bearbeitung konnte bei der buchstäblichen Inspirationstheorie nicht gedacht werden. Diese wurde erst durch Spinoza (Tractatus theologico-politicus), Richard Simon (s. ob. Einleitung), Clericus u. A. eingeleitet. Und nun folgten auch mehr oder weniger kritische und pragmatische Bearbeitungen von Usher (Annales Vet. et N. Ti. Lond. 1650–54. 2 Voll.), Buddeus (1715 ff. u ö.), Humphrey Prideaux (9. ed. Lond. 1725), Shuckford (1728—38) u. A. Während die zuletzt genannten Werke noch in streng kirchlichem oder doch christlich-apologetischem Interesse (wie z. B. Shuckford's Werk zur Abwehr der deistischen Angriffe auf das A. T.) verfaßt waren, wurde gegen Ende des 18. Jahrh. auch die Behandlung der israel. Geschichte mit in den allgemeinen kritischen Auflösungsproceß, wie ihn der Rationalismus herbeiführte, hineingezogen. Da jedoch die bibelkritische Arbeit fast ganz in der Untersuchung der einzelnen bibl. Bücher aufging, so brachte es der Rationalismus — abgesehen von den dürftigen Schriften Lor. Bauer's — nicht zu einer irgend nennenswerthen Darstellung der Geschichte Israels. Ein Aufschwung unserer Disciplin datirt erst von dem großen Werke H. Ewald's, in welchem auf Grund der gesichteten und vertieften Resultate der bibl. Literarkritik zugleich eine wahrhaft religiöse Auffassung der Geschichte Israels als der einzigartigen Geschichte des Offenbarungsvolkes angestrebt wird. In ähnlichen Bahnen, wie Ewald, gehen die im literar. Anh. angeführten Werke Bertheau's, Eisenlohr's (mehr populär und erbaulich), Weber's u. A., während die Darstellungen von Lengerke und Hitzig eine stärker rationalistische Färbung tragen. Viele feine und selbstständige Züge bietet die Darstellung von Menzel.

Die seit der Ueberwindung des Rationalismus wieder erstarkte strengkirchliche Theologie erkannte wohl die Nothwendigkeit, die von Ewald vertretene

---

[11] Vgl. J. G. Müller, Stud. u. Krit. 1843 4; F. C. Meier, Judaica s. veter. scriptorum profan. de rebus Judaicis fragmenta. Jen. 1832.

Richtung, die sich in ihren Augen nur wenig von dem eigentlichen Rationalismus unterschied, durch eine ähnliche Leistung zu überbieten. Aber das weitschichtig angelegte Werk von Kurtz, welches diesen Dienst leisten sollte, blieb in den Anfängen der israelitischen Geschichte stecken; Hengstenberg's „Geschichte des Reiches Gottes" erschien erst nach seinem Tode, und die eigenthümliche Beleuchtung, welche v. Hofmann (bes. in „Weissagung und Erfüllung", Nördl. 1841 f.) der alttestam. Geschichte angedeihen ließ, konnte bei dem Subjectivismus der zu Grunde liegenden Anschauungen außerhalb des Kreises seiner Schüler nur geringe Wirkung erzielen. In neuerer Zeit wird dagegen dieser Standpunkt würdig vertreten von A. Köhler, dessen „Lehrbuch" sich ebenso durch nüchterne und besonnene Haltung, wie durch die Reichhaltigkeit des gelehrten Apparates und die Akribie der Darstellung auszeichnet.

Eine neue Phase in der Geschichte unserer Disciplin war unterdeß längst — ja noch vor dem erstmaligen Erscheinen des Werkes von Ewald — in aller Stille eingeleitet worden, obschon die Tragweite der sogleich näher zu besprechenden neuen Ideen erst in neuester Zeit voll gewürdigt worden ist.

Alle die bisher erwähnten Darstellungen, die kritischen sowohl, wie die antikritischen, standen und stehen unter dem Bann der Voraussetzung, daß das Gesammtbild der israelitischen Geschichte, wie es uns in der gegenwärtigen Gestalt der alttestam. Geschichtsbücher entgegentritt, ein historisch getreues ist. Dann hat die Stiftung der Theokratie auf Grund eines peinlich detaillirten Cultus- und Ceremonialgesetzes unter einer streng gegliederten priesterlichen Hierarchie als Ausgangspunkt zu gelten, während der Prophetismus nachmals als ergänzendes Element hinzutrat. Was sich späterhin Abweichendes findet, ist eben Entartung und Abfall von den ursprünglichen Satzungen und zugleich Anlaß zu dem schließlichen Gericht über das Volk: erst nach dem Fall des Staates und dem Exil gelang es mühsam, mit den „mosaischen" Institutionen ganzen und vollen Ernst zu machen.

Dieß die noch heute landläufige Betrachtung der Dinge. Wie aber, wenn diese ganze Auffassung nur diejenige eines bestimmten Zeitalters der israel. Geschichte und erst von ihm auf die älteren (bes. die vorexilischen Quellen) aufgetragen sein sollte? Erwüchse in diesem Falle nicht der Schriftforschung die Pflicht, die unter der Ueberfärbung noch erkennbare wahre Gestalt der Ueberlieferung zu ermitteln und je nach dem Ergebniß das Urtheil über den wirklichen Entwicklungsgang der Offenbarungsgeschichte in Israel zu corrigiren?

Als der erste Ansatz zu einer solchen wahrhaft geschichtlichen Betrachtung sind de Wette's „Beiträge zur Einleitung" u. s. w. (Halle 1806 f.) zu nennen. Seine — allerdings vielfach zu weit gehende und daher von ihm selbst nachmals ermäßigte — Kritik der Chronika ging aus der Erkenntniß hervor, daß die Art, in welcher die Chronik mit den auch uns noch vorliegenden älteren Quellen umspringt, als Ausfluß einer engen, gesetzeseifrigen (levitischen) Auffassung der Dinge zu betrachten sei und gegenüber dem klaren Wortlaut der älteren Quellen nicht in Betracht kommen könne.

Von hier aus war nur ein Schritt zu der Vermuthung, daß vielleicht die levitischen Partien des Gesetzes selbst (der jetzt sogen. Priestercodex mit den verwandten geschichtlichen Partien) nicht an den Anfang, sondern vielmehr an den Ausgang der gesammten Entwickelung zu setzen sei. Es bedurfte jedoch noch lange Zeit, ehe dieser weitere Schritt gethan wurde. Und zwar gebührt die Priorität dem Straßburger Theologen Ed. Reuß. Derselbe hatte (wie man erst 1879

aus dem 1. Bande seines großen französischen Bibelwerkes, S. 24, erfuhr) bereits 1833 unter anderen für seine Zuhöhrer bestimmten Thesen den Satz ausgesprochen: Ezechiel ist älter, als die Redaction des Ritualcodex und der Gesetze, welche die Hierarchie definitiv begründet haben. Unabhängig von Reuß wurde dieselbe Erkenntniß 1835 vorgetragen von George („Die älteren Jüd. Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuch", Berlin) und in der Biblischen Theologie von Vatke (Berl. 1835). Die Bedeutung des letztgenannten Werkes ist erst neuestens durch Wellhausen wieder an's Licht gestellt worden; für die damalige Zeit war es zu früh erschienen, und die nachfolgenden Jahrzehnte ließen sich fort und fort durch die endlose speculative Einleitung mit ihren Hegel'schen Kategorien vom weiteren Vordringen abschrecken. Vollends nach dem Erscheinen des Ewald'schen Werkes galt der von Reuß, George und Vatke vertretene Standpunkt für endgültig abgethan. An dieser Sachlage wurde selbst dann nicht viel geändert, als zwei Schüler von Reuß daran gingen, die Ideen des Meisters für weitere Kreise zu begründen, nämlich K. H. Graf († 1869 als Prof. an der Landesschule zu Meißen) in „Die geschichtl. Bücher des A. T.'s" (Lpz. 1866) und A. Kayser in „Das vorexil. Buch der Urgesch. Israels und seine Erweiterungen" (Straßb. 1874). Das Buch von Graf, in welchem er übrigens zwischen den älteren geschichtlichen und den nachexilischen gesetzlichen Partien der priesterlichen Quelle im Pentateuch geschieden wissen wollte, gab den Anlaß zu der (nach dem Obigen ungegründeten) Bezeichnung dieser ganzen kritischen Anschauung als der „Graf'schen Hypothese".

Während sich dieselbe in Deutschland auf dem Wege der kritischen Analyse der Pentateuchquellen nur mühsam Eingang verschaffte, fand sie einen einflußreichen Bundesgenossen an Abr. Kuenen in Leiden, der in mehreren hervorragenden Werken (de Godsdienst van Israel etc. Haarl. 1869 und de Profeten en de Profetie onder Israel. Leiden 1875; neuerdings auch in seinen Vorlesungen über „Volksreligion und Weltreligion" 1882, sowie seiner Einleitung, s. oben S. 211) den Nachweis versuchte: die vorprophetische Religion Israels mit ihrem volksthümlichen Particularismus und ihrem noch sehr unvollkommenen Gottesbegriff unterschied sich nur wenig von den Naturreligionen der benachbarten Heidenvölker. Erst der Prophetismus hat die großen Gedanken des absoluten und zugleich ethischen Monotheismus in den Vordergrund gestellt und so den Beruf des israel. Volkes für die Anbahnung einer Weltreligion zur Geltung gebracht. Dagegen bedeutet der nachexilische Levitismus mit seiner starren Gesetzlichkeit ein Herabsinken von der Höhe des Prophetismus, eine Verknöcherung seiner großen religiösen Gedanken, welcher erst das Christenthum das verdiente Ende bereitete.

Diese religionsgeschichtlichen Consequenzen der Graf'schen Hypothese, die wir im Vorstehenden nur in den gröbsten Umrissen vorführen konnten, wurden gleichzeitig auch in Deutschland immer bestimmter gezogen, wenn auch nicht ohne Modificationen, die besonders den Antheil Mose's an der Begründung der Theokratie und den theokratischen Grundideen betreffen. So in Duhm's „Theologie der Propheten" (Bonn 1875), sowie in der zweiten Auflage von H. Schultz' „Alttestam. Theologie" (Frankf. 1878). Ein nachhaltiger Umschwung zu Gunsten der sogen. Graf'schen Hypothese wurde jedoch erst durch die „Geschichte Israels" von Jul. Wellhausen (Bd. I. Berlin 1878) bewirkt.

Der Beifall, den dieses Buch bei den Einen gefunden, wie die Entrüstung, die es in Anderen hervorgerufen hat, erklären sich nicht etwa aus der durchgängigen Neuheit der hier vorgetragenen Ergebnisse. Dieselben lagen in der

Hauptsache längst anderwärts vor und Wellhausen selbst bekennt, das Meiste und Beste von Vatke gelernt zu haben. Wohl aber erklärt sich der durchschlagende Erfolg des Buches aus der von W. eingeschlagenen Methode der Darlegung. Nicht durch Hypothesen, sondern durch Berufung auf Thatsachen wird der Beweis dafür unternommen, daß die (zum Glück in den späteren Redactionen fast unverändert beibehaltenen) ältesten Quellen von einer Concentration des Cultus an einem Heiligthum noch nichts wissen, vielmehr den Höhendienst als durchaus legitimen Cultus betrachten, daß sie nichts wissen von einer detaillirten Opfertora, nichts von einer fast durchgängigen theokratischen Motivirung der Feste, nichts von einer Unterscheidung der Priester und Leviten und überhaupt von einer Hierarchie. Die Forderung der Cultuseinheit wird erst durch das Deuteronomium im 7. Jahrh. (aber wohlgemerkt erst für die Zeit vom Tempelbau an) erhoben und durch die Reform Josia's in's Leben eingeführt. Die Zurückdatirung aller dieser Theorien auf die mosaische Zeit (in Gestalt der Stiftshütte, der Opfertora, der Priester- und Levitengesetze) erfolgte erst in dem sogen. Priestercodex — zum Theil auf Grund des von Ezechiel (Cap. 40—48) entworfenen Programms.

Den drei Schichten des Pentateuch, die sich so ergeben, entsprechen genau drei Schichten in den gegenwärtigen Geschichtsbüchern. Die ältesten Bestandtheile derselben entsprechen allenthalben den religiösen Anschauungen der beiden alten Pentateuchquellen (J, d. i. der sogen. Jehovist, und E, der ältere Elohist). Eine zweite Schicht bilden die Zuthaten und Urtheile der sogen. deuteronomistischen (d. i. auf dem Standpunkt des Deuteronomium stehenden) Geschichtsschreibung, die sich nach Form und Inhalt überall deutlich von ihrer Vorlage abheben. Eine Darstellung der ganzen alten Geschichte vom Standpunkt des unterdeß rechtskräftig gewordenen Priestercodex bietet die Chronik; vereinzelte Spuren dieser dritten Schicht sind nachträglich auch in die älteren Geschichtsbücher gekommen.

Dies die von Wellhausen ausgeführte Hypothese. — Der überaus heftige Streit, der seitdem für und wider Wellhausen entbrannt ist, wird nicht eher ruhen, als bis sich eine von allen Berufenen anerkannte Modificirung der nicht länger haltbaren früheren Anschauung vollzogen hat. Daß es sich hier um Probleme handelt, die nicht mit Ignoriren oder Ableugnen zu beseitigen sind, kann nur die Unwissenheit oder ein den Thatsachen sich hartnäckig verschließender Wille in Abrede stellen. Zur Lösung dieser Probleme mögen noch manche bisher nicht oder nicht genügend beachtete Instanzen beigebracht werden und die schließliche Entscheidung mag der weiteren Forschung getrost überlassen bleiben. Einerseits halten die Gegner der Wellhausen'schen Theorie noch die Ueberzeugung fest, daß der Ansicht, der Priestercodex sei ganz oder in der Hauptsache im Exil verfaßt, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen. Andererseits aber zeigt sich das, was gegen den Kern der sogen. Graf'schen Hypothese von berufenen Gelehrten, wie Delitzsch, Dillmann u. a. vorgebracht worden ist, mit starken Concessionen versetzt. Bis jetzt ist es noch keinem der Versuche, der neuen Theorie ein anderes Bild von der Entwickelung der alttestamentlichen Literatur und Religion entgegenzustellen, in vollkommen befriegender Weise gelungen, die Schwierigkeiten zu heben. — Jedenfalls kann ein solcher Versuch nicht durch dogmatische, sondern nur durch geschichtliche Gründe den Sieg sich erkämpfen; denn es handelt sich hier in erster Linie um eine historische Frage.

Eine ganz andere Frage ist die nach den Consequenzen der neueren Anschauung für die theologische Betrachtung des Alten Testaments. Und hier

hat sich nun bereits zur Genüge gezeigt, daß dieselbe keineswegs so von dem literarhistorischen Urtheil abhängig ist, daß sie sich nun nothwendig „naturalistisch“ oder „entwicklungstheoretisch“, oder wie sonst die jetzt beliebten Anschuldigungen lauten, gestalten müßte. Vielmehr ist es Thatsache, daß die Graf'sche Hypothese von Theologen ganz verschiedener Richtung, ja selbst vom Standpunkt einer sehr strengen Inspirationstheorie aus (Ed. König), als unwiderleglich anerkannt worden ist. Der Vorwurf muß deßhalb als völlig unberechtigt dahinfallen, die Hinneigung zu der Graf'schen Hypothese beruhe auf naturalistischer Grundanschauung, auf einer künstlichen Construction der Geschichte, durch die man die Geheimnisse derselben dem rationalistischen Gelüsten mundgerecht machen wolle. Mit ebensoviel Recht können die Anhänger jener Hypothese sagen, daß die Position ihrer Gegner auf einer künstlichen Construction der Geschichte beruht, die allen Thatsachen zum Trotz aus mißverstandenem apologetischen Interesse aufrecht erhalten werden soll, und daß sie ihrerseits nur darauf verzichten wollen, die Wege Gottes mit Israel, wie sie sich ihnen thatsächlich darstellen, zu meistern und einem eingewurzelten Vorurtheil zu Liebe ummodeln zu wollen, anstatt sie in aller Demuth verstehen zu lernen und als seine Wege zu verehren!

Zum Schluß noch eine Bemerkung. Der vorstehende Abriß greift beständig aus dem Bereich der Geschichte in das der literarischen Kritik und noch mehr in das der biblischen Theologie hinüber. Dieß entspricht indeß nur dem Thatbestand. Da die Quellen der israelitischen Geschichte fast ausnahmslos von dem religiösen Gesichtspunkt beherrscht sind und überdieß nach dem Obigen zu einem guten Theil auf der allmählichen Verschweißung verschiedener Schichten der Ueberlieferung beruhen, so ist die literar-kritische Analyse von der biblisch-theologischen oder religionsgeschichtlichen kaum zu trennen. Wie sich diese Thatsache bereits in dem großen Werk Ewald's geltend macht, so ganz besonders in der hervorragendsten Darstellung der neuesten Zeit, in Ed. Reuß', des eigentlichen Urhebers der Hypothese, „Geschichte der heiligen Schriften A. T.'s (Braunschw. 1881), welche im Rahmen einer Literaturgeschichte eine künstlerisch ausgeführte Darstellung der gesammten Geschichte und religiösen Entwickelung des Volkes Israel vorführt. Ueber die vorläufige Fortsetzung der Geschichte Israels von Wellhausen und die auf dem gleichen Boden stehende umfassende Darstellung Stade's s. die Literatur im Anhang. Uebrigens gehört nach Obigem außer den nachfolgend verzeichneten Werken auch ein guter Theil der o. S. 228 f. (unter „Pentateuchkritik“), sowie der unter „Biblischer Theologie“ (literar. Anh. B, b und c) angeführten Arbeiten in den Bereich der Literatur zur Geschichte Israels

§ 60. Leben Jesu.

Das Leben Jesu, als des Sohnes Gottes, ist als der höchste Lichtpunkt der gesammten biblischen Geschichte zu fassen, in welchem alle Strahlen der früheren Geschichtsoffenbarungen Gottes sich sammeln und von dem sie wieder sich ausbreiten in die Geschichte der Kirche.

Ob das Leben Jesu als eine besondere Disciplin innerhalb der theologischen Wissenschaft zu fassen? Soll es nicht eher aus einer jeden derselben hervorleuchten? Es resultirt aus der Exegese der Evangelien,

es tritt an die Spitze der Kirchengeschichte, es ist die Seele der Apologetik, Dogmatik, Moral, und eben so gewiß der praktischen Theologie[1]. Eben deßwegen aber ist es nöthig, daß wir von diesem Leben eine möglichst befriedigende Anschauung gewinnen. Das hat freilich seine großen Schwierigkeiten; denn die Evangelien geben uns (wie dieß auch von den Rechtgläubigsten eingestanden wird[2] keine vollständige Lebensbeschreibung, sondern nur Denkwürdigkeiten (ἀπομνημονεύματα), welche überdieß, bei theilweiser Uebereinstimmung, vielfach in ihren Relationen von einander abweichen und eine völlige Harmonisirung unmöglich machen. Eine Kritik der evangelischen Geschichtsberichte ist daher eine unumgängliche Vorarbeit. Auch hier nimmt die historische Kritik der exegetisch-philologischen ihre Aufgabe ab. Wenn es diese nur mit der Authentie der evangelischen Berichte (als Schriften und Theile des Kanon) und mit ihrem Verhältniß zu einander zu thun hat, so beschäftigt sich jene mit der Axiopistie (Glaubwürdigkeit der Schriftsteller selbst). Auch vor dieser Kritik hat man sich nicht zu fürchten. Es ist an sich natürlich und auch von strenggläubigen Theologen zugegeben, daß nicht nur diese „Schriften (qua Schriften), sondern auch ihr Inhalt der nämlichen historischen Kritik wie alle geschichtlichen Monumente" unterliegen[3]. Daß die Evangelien sogar sich theilweise wider-

---

[1] „Für die Geschichte des Christenthums ist das Leben Jesu der Mittelpunkt eines neu aufgehenden Lichtes." Ammon, Fortbildung des Christenth. zur Weltreligion I, 133. „Das Leben Jesu vereinigt alle Interessen der Speculation, der Religiosität und der Geschichte; es stellt uns eine Persönlichkeit dar, um die sich Himmel und Erde streiten und die man doch keinem von beiden ausschließend überlassen darf; es besteht aus Bruchstücken und Elementen, die uns traditionell und urkundlich gegeben sind und sich doch nicht in unsere Modelle fügen wollen; es wird als das Vorbild jedes einzelnen Menschen gedacht und erscheint doch in Verhältnissen und Situationen, welche die unsrigen weder sind noch jemals werden können." Ebend. IV, 277 f. „Das Leben Jesu ist eine Biographie, die wie keine andere in eine große und lange Volksgeschichte, ja in die Weltgeschichte mündet. Sie beschreibt ein Einzelleben, aber das Leben eines Mannes, der im Voraus in der Höhe seines Selbstbewußtseins und seiner geistigen Kraft ein Symptom der Weltgeschichte und wahrhaftig eine neue Stufe der Entwickelung des Menschengeistes ist, und der zum Zweiten durch eine kaum mehr als einjährige (?) Wirksamkeit der Schöpfer eines neuen höheren Kosmos geworden, dessen Welttage nach Jahrtausenden zu zählen und nach dem Umkreis der Erde zu messen sind." Keim, Gesch. Jesu von Nazara I. S. 1 und die dort angeführte Stelle aus Origenes, de princ. 4. 5.

[2] So von Heß in seiner „Lebensgeschichte Jesu".

[3] Ebrard, Kritik der evang. Geschichte I. S. 2. — „Die Natur der Sache selbst bringt es mit sich, daß eine Photographie des Erlösers uns gar nicht gegeben werden konnte. Denn die vollständige Abspiegelung des Erlösers in einem einzigen Bilde war unmöglich bei seiner Allseitigkeit und der unvermeidlichen Einseitigkeit seines Reflexes in dem Bewußtsein des einzelnen Beobachters und folglich auch in der Darstellung des einzelnen Berichterstatters. Der ganze Christus konnte sich so nur in einer Mehrheit von Spiegelbildern zur Anschauung bringen, so nämlich, daß aus ihnen allen ein einheitliches Gesammtbild von dem Beschauer zusammen geschaut werden muß. Dieß Zusammenschauen kann Gott uns nicht abnehmen, d. i. die auf der Grundlage der historisch-kritischen Untersuchung der einzelnen Darstellungen Christi, welche im N. T. zusammengefaßt sind, auszuführende eigene wissenschaftliche Reconstruction seines Bildes. Der Vollzug dieser historischen Kritik an der Bibel ist freilich eine unendlich complicirte und langwierige Arbeit und eine immer nur annäherungsweise zu vollendende; allein es ist schon viel gewonnen, wenn nur wenigstens

sprechen, kann und muß zugegeben werden, ohne daß daraus zugleich folgt, das Evangelium widerspreche sich. Es wäre daher nicht Frömmigkeit, sondern leichtfertiger Trotz gegen Gottes Ordnung, sich diese Thatsache zu verhehlen und sich der kritischen Arbeit entziehen zu wollen unter dem heuchlerischen Vorwande, daß durch solches Unternehmen dem christlichen Glauben ein Schaden erwachse. Nur kommt es auch hier auf den Standpunkt an, den die Kritik einzunehmen hat. Man hat in neuerer Zeit gänzliche Voraussetzungslosigkeit verlangt. Eine solche ist jedoch — absolut genommen — unmöglich; denn auch die, welche dieses Verlangen stellen, haben ihre Voraussetzungen (z. B. über Möglichkeit oder Nichtmöglichkeit der Wunder). Aber freilich soll nicht die dogmatisch ausgebildete Lehre von Christo (die Christologie) den Maßstab an die Hand geben, so wenig als sich die Exegese durch die Dogmatik bestimmen lassen darf. So weit das Leben Jesu unter die Form menschlicher Bestimmtheit fällt, ist es Gegenstand der Geschichte. Aus der unbefangenen Betrachtung dieses Lebens muß und wird das Göttliche von selbst resultiren, es darf nicht in dogmatischer Formulirung a priori gesetzt oder in die Geschichte hineingetragen werden[4]. Gleichwohl bringt der, welcher das Leben Jesu zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung macht, bereits eine Summe von Eindrücken mit; er weiß, um welches Leben es sich handelt, und die heilige Scheu[5], mit der er hinzutritt, kann der historischen Unbefangenheit nichts schaden, vielmehr ist ohne diese eine geistige und beseelte Behandlung eines Lebens, wie das des Erlösers, unmöglich. So wenig du das Leben einer Mutter begreifst, die sich für ihre Kinder opfert, wenn du keine andere Größe kennst, als die des Eroberers oder des Künstlers: so wenig kannst du das Leben eines Heilands begreifen, wenn du dich nicht entschließen kannst, es an seinem eigenen Maßstab zu messen[6] und jede seiner Aeußerungen zurückzubeziehen auf deine eigene Heilsbedürftigkeit. Etwas Incommensurables bleibt in dieser einzigen Persönlichkeit immer zurück, und so wenig auch die Unterscheidung zwischen einem historischen und einem idealen Christus statthaft ist, sobald man Beide absolut auseinanderhält und nur äußerlich (wie durch Zufall) zusammenbringt, so gewiß ist es, daß, wenn wir das Leben Jesu empirisch in seine einzelnen Momente zerlegen, ihm gleichsam Schritt für Schritt folgen, es Zug für Zug nachzeichnen wollen, wir uns oft aufgefordert sehen, das aus der

die Aufgabe einmal bestimmt gestellt und von der Theologie ehrlich anerkannt ist, mit Abthuung jeder ungläubigen Furchtsamkeit." Rothe, zur Dogmatik S. 308 f. Vgl. auch Immer, die Geschichtsquellen des Lebens Jesu, in den protestant. Vorträgen V. 7. Berl. 1873. S. 28: „Alle Erforschung der Quellen des Lebens Jesu wird nie ein anderes Ziel haben können, als aus den Umhüllungen und zerstreuten Zügen das reine und concrete Bild Jesu Christi zu erschließen, ohne welches der von ihm ausgegangene Eindruck, die von ihm herrührende Wirkung nicht denkbar ist."

[4] Vgl. Hase, Leben Jesu § 14.

[5] Vgl. die Bekenntnisse von Lavater und Anna Maria von Schurmann, in der Vorrede zu Neander's Leben Jesu S. VIII. — „Das Leben des Christen", sagte die Letztere, „ist die beste Biographie Jesu."

[6] Vgl. A. Ritschl (Rechtf. u. Vers. III³, S. 390) über Strauß' Leben Jesu: „Wollte doch nur Jemand, der alle Musik für unangenehmes Geräusch hält, sich der Biographie und Beurtheilung von Mozart annehmen! Das würde der richtige Spiegel für solche atheistische Religionsgeschichte sein."

Idee zu ergänzen, wozu uns die bestimmten historischen Data fehlen. Nur ist wohl zu merken, daß diese Idee nicht eine willkürliche, von uns gemachte und hineingetragene sein darf, sondern aus der geschichtlichen Anschauung selbst als die Summe derselben gewonnen sein muß. Wie die Schrift sich durch die Schrift erklärt, so erklären sich die einzelnen Lebensmomente Jesu durch seine Lebenserscheinung im Ganzen. Das Leben Jesu trägt seinen Maßstab in sich, den absoluten Maßstab der in der Menschheit sich verherrlichenden Gottheit[7]. Das, was die Eigenthümlichkeit Christi ausmacht, darf also nicht von vorn herein als etwas über die Menschlichkeit Hinausgehendes, Unmögliches, von der historischen Betrachtung ausgeschlossen, es muß vielmehr bei der menschlichen Entwickelung mit eingerechnet werden. Geschieht dieß nicht, so zerbröckelt uns das Bild unter den Händen und wir erhalten statt eines rein menschlichen, ächt geschichtlichen Bildes nur ein ungenügendes ebionitisches Bruchstück. Wir können und sollen nun einmal das Christusbild nicht ablösen von dem Goldgrunde, auf den es, nicht die Phantasie der Menschen, sondern der Finger Gottes hingezeichnet hat, wenn wir auch die Linien der Zeichnung auf historischem Wege nachzubilden und uns, so weit es geht, kritisch zurecht zu legen suchen. Hier muß dem combinatorischen Verfahren des Kritikers das divinatorische der religiösen Congenialität zu Hülfe kommen.

Man hat (noch ehe von einer mythischen Auffassung die Rede war) das Christusbild, wie es in den neutestam. Urkunden erscheint, einem Torso verglichen, an dem die Phantasie der Jahrhunderte weiter gearbeitet habe[8]. Der Vergleich ist nicht ganz richtig, indem dem Torso

---

[7] „Ohne die Anschauung oder Idee eines individuellen Lebens, aus der sich als dem innersten Lebenspunkte alle Aeußerungen desselben erklären, ist die Aufzählung der äußeren Lebensschicksale unverständlich und todt." Hase, Leben Jesu S. 15. — „Das Selbstbewußtsein Jesu von Nazareth muß den Christen klar vor Augen stehen als eine wirkliche geschichtliche Thatsache, welche eine wahrhafte Philosophie zu erläutern hat." Bunsen, Hippolytus I. S. XLIII. „Er war der Mensch, eben weil er nur Mensch war; er war nicht Jude noch Grieche, nicht Fürst noch Priester, nicht ein Reicher und Mächtiger, sondern ihnen allen gegenüber ganz ein Mensch: er lebte und starb für die Menschheit. Aber eben deßhalb heißt und war und ist er Gottes Abbild und Sohn, wie Niemand anderes vor ihm und nach ihm. Sein sterbliches, endliches Wesen war wesenhaftig das Ebenbild Gottes, war göttliche Natur geworden." Ders., Gott in der Geschichte. S. 100. — „Der eigentliche Centralpunkt des Lebens Jesu liegt in seinem Bewußtsein. Hier ist es aber keineswegs bloß der Gedanke der Einheit der göttl. und menschl. Natur, worin das Eigenthümliche seines Bewußtseins besteht, denn eine solche Idee war in aufdämmernder Gestalt auch in Plato und Aristoteles vorhanden: sondern es ist das Bewußtsein der realen Einigung der göttl. und menschl. Natur in seiner Person in absoluter Energie, so daß in diesem Bewußtsein nicht nur die Fülle der Gottheit mit der ganzen Geschichte seines Wesens, ja die Gottheit mit der Menschheit geeint werden." J. P. Lange, Gesch. der Kirche I, 349. — Im Gegensatz gegen eine geistlos-atomistische Behandlung des Lebens Jesu hat sich treffend auch Karl Ritter ausgesprochen: „Sein ganzes Leben liegt offen und frei wie eine entzückende Aue vor uns, über der kein Wölkchen den Lichtstrahl hemmt, die wir bei jedem Schritte, ohne langweilige Erklärung eines unberufenen Cicerone, mit heiligem Wonnegefühl begreifen, auf der wir, das Herz mit höheren Ahnungen geschwellt, lustwandeln, die bald unsere Heimath wird, auf der wir in Lust und Trauer leben und sterben möchten." (Lebensbild von Kramer I, 232 f.)

[8] Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus S. 117.

das Wesentliche, das Angesicht, fehlt, und gerade dieses Antlitz leuchtet uns aus den evangelischen Berichten als ein wahrhaft menschliches Antlitz entgegen aus der göttlichen Glorie heraus, die es umgiebt, während die durchgeführte Gliederung (wie bei den altdeutschen Gemälden) allerdings fehlt oder doch in der Zeichnung zu wünschen übrig läßt. Wie nun aber schon jedes andere historische Menschengesicht uns sehr verschieden ansieht, je nachdem wir es betrachten oder je nachdem ein Maler in diesem oder jenem Lichte es auffaßt, so auch hier. Anders schaute Christus die Welt im Mittelalter an und sie ihn, als unsere Zeit ihn schaut. Anders erschaute ihn Zinzendorf, anders Herder, anders Schleiermacher u. s. w. Das soll uns aber keineswegs von der Lösung der Aufgabe abschrecken oder zu der Alternative treiben, „entweder den jüdischen Messias mit allen Attributen, die ihm die jüdische Theologie beilegt, zu beschreiben, oder eine natürliche Geschichte des Propheten von Nazareth zu liefern, wie sie Venturini gegeben hat“[9]; denn Beides sind Zerrbilder, zu denen das Urbild, wenn auch nur approximativ, zu ermitteln ist. Noch viel weniger sind wir berechtigt, darum, weil sich nicht Alles erklären und mit Sicherheit in den historischen Rahmen einfügen läßt, auf den geschichtlichen Christus überhaupt zu verzichten und den Erlöser der Welt bloß im Reiche der Mythe zu suchen. Dieß hieße das Unerklärliche noch unerklärlicher machen, weil ohne historischen Christus das Christenthum ein unverstandenes Räthsel und die Kirche Christi eine historische Monstrosität bliebe. Vielmehr sollen wir auch unter Zulassung der historischen Kritik „Gott und der Wahrheit vertrauend, die uns viel näher ist, als wir glauben, getrost erwarten, daß sich aus diesen Forschungen zuletzt Sicheres und Gewisses herausstellen werde“[10].

Geschichtliches zur Biographie Jesu (vgl. literar. Anh. A, b).

Mit der äußerlichen Zusammenstellung der Quellen (**Monotessaron, Harmonia, Synopsis**; vgl. Hase, Leben Jesu S. 20) begann die biographische Thätigkeit der ersten Jahrhunderte und setzte sich fort bis auf Bengel. Die mittelalterlichen Darstellungen waren „ohne Kritik, phantastisch und sagenhaft, unterhaltende Erbauungsbücher“ (Hase). Von hoher Bedeutung für die Cultur- und Literaturgeschichte ist indessen die altsächsische Evangelienharmonie „Heliand“ (Ausg. von Schmeller 1830, Köne 1855, Heyne, 2. Aufl. Paderb. 1873, und Sievers, Halle 1878; übers. von Simrock, 2. Aufl. Elberf. 1866, und von Grein, 2. Bearb. Kassel 1869), womit auch die des Weissenburger Mönchs Otfried aus dem 9. Jahrh. (der „Christ“, hersg. von Kelle, Regensb. 1856—59. 2 Bde.; übers. von dems. Prag 1870, sowie von Rapp, Gotha 1858; s. den Art. „Evangelienharmonie“ von Al. Michelsen in Herzog's R.-E., Bd. VI der 2. Aufl.) zu vergleichen. Im Uebrigen wurde das „Leben Christi durch die Vermittelung der Sculptur, Malerei und dramatischen Kunst bei den Passionsstücken im eigentlichen Sinne des Wortes angeschaut“[11] und die mittelalterliche Mystik, welche dem großen Vorbild Bernhard's von Clairvaux folgte, versenkte sich in die Leidensgestalt Jesu, um in

[9] S. die Rec. der 1. Ausg. dieser Encykl. in Röhr's krit. Predigerbibl. 18. Bdes. 1. Hft. S. 13. Vgl. Röhr's Briefe über den Rationalismus S. 26 ff.
[10] Ammon a. a. O, I. S. 135.
[11] Rosenkranz, Leben Hegel's S. 50.

der Seele die bräutliche Liebe zu dem Seelenbräutigam Christo zu entzünden. — Auch nach der Reformation überwog das Dogmatische. Erst nach dem dreißigjährigen Kriege „vertiefte man sich in die Erscheinung Christi um ihrer selbst willen“[12]. Dabei erhob sich auch innerhalb der evangelischen Kirche der mystische Liebesverkehr mit Jesu. Die Spitze dieser „Jesusandacht“, die in zahlreichen Liedern und Gebeten hervortritt, bildet die Herrnhutische Theologie. Man gewöhnte sich daran, Jesum in seiner Leidenspein sich mit lebhafter Phantasie zu vergegenwärtigen, mit brünstiger Liebe zu umfassen und als den concreten Gott anzubeten. Der leidende Christus trat an Stelle Gottes, seine Geschichte wurde eine Geschichte Gottes. So konnte sie auch einem Klopstock den Stoff zu epischer Behandlung liefern, nur daß bei ihm an Stelle der schwärmerischen Andacht zu den Wunden Jesu die sentimental-ästhetische Bewunderung des großen Gottes- und Weltendramas trat. Dieser phantasievoll-gefühlsmäßigen Richtung gegenüber machte sich die verständige Reflexion geltend, welche das Menschliche menschlich zu fassen sich aufgefordert sah. Die Angriffe des Wolfenbüttler Fragmentisten (1777 f.) trieben die Apologetik in diese menschliche Sphäre der psychologischen Auffassung Jesu und der moralischen Beurtheilung seines Planes hinein. Erst in diese Zeit, d. h. in die Zeit moderner Geschichtsbetrachtung, fällt daher die kritisch-pragmatische Behandlung des Lebens Jesu, wie sie sich als eine engere theologische Disciplin herausstellt, so daß, was wir jetzt unter dem „Leben Jesu“ verstehen, allerdings ein „moderner Begriff“ ist (Strauß, das Leben Jesu für das deutsche Volk, S. 1). In diese Zeit fallen zunächst die apologetisch besonnenen, etwas nüchternen Darstellungen von Reinhard und Heß[13]. Man trennte, so viel man konnte, Göttliches und Menschliches und erinnerte an den Unterschied der johanneischen Fassung von der der Synoptiker. So faßte Herder das Leben „des Sohnes Gottes“ und des „Menschensohnes“ nach diesen beiden gesonderten Standpunkten. Bei der Vermenschlichung fehlte es aber nicht an plumpen Reactionen, und rohe Hände streiften die zarte Hülle ab, welche das Bild des Herrn vor Profanirung geschützt hatte. Es erschienen „natürliche Geschichten des Propheten von Nazareth“ (Bahrdt, Venturini; noch später v. Langsdorf). Man gefiel sich in Parallelen zwischen Sokrates und Christus, oft zum Nachtheil des Letzteren und jedenfalls mit gänzlicher Verkennung des Eigenthümlichen der einen Persönlichkeit sowohl als der anderen. Auch aus guter Meinung suchten Manche das Wunderbare aus dem Leben Jesu zu elidiren, um ihn dem denkgläubigen Zeitalter, das ihn zu verspotten geneigt war, als den weisen und humanen Lehrer zu empfehlen (Paulus, Greiling). — Die neuere Theologie (seit Schleiermacher) griff das „Urbildliche“ in Christo wieder auf und suchte es im Geschichtlichen nachzuweisen. Schleiermacher selbst hielt zuerst im Jahre 1819 und zuletzt im J. 1832 in diesem Sinne Vorträge über das Leben Jesu, mit Anwendung freier Kritik. Diese Vorträge sind erst dreißig Jahre nach seinem Tode veröffentlicht worden, kamen aber, wenn auch im Einzelnen nicht mehr ausreichend, noch zur rechten Zeit, um die Acten des Processes zu vervollständigen. In ähnlicher Richtung wie Schleiermacher verfuhr Hase, der sich die Aufgabe stellte, darzuthun, „wie Jesus von Nazareth nach göttlicher Bestimmung durch die freie That seines Geistes und durch die Veranlassung

---

[12] Ebend.

[13] S. die Titel der Werke unten, und vgl. außer Hase a. a. O. Ammon, Fortbildung des Christenth. zur Weltreligion, IV, 156 ff. Merwürdig daß Heß durch die Biographie Cicero's von Middleton sich zuerst zur Bearbeitung des Lebens Jesu angeregt fand!

seines Zeitalters Weltheiland geworden". Diese verschiedenen Bestrebungen sollten jedoch auf einmal vereitelt werden durch Strauß, der den Knoten mit dem Schwerte zerhieb, indem er zwar nicht leugnete, daß ein Jesus gelebt habe, die historische Existenz desselben aber fast auf eine historische Nullität reducirte, da er in den Berichten der Evangelien nur den mythischen Reflex erkannte von dem, was die junge Christengemeinde, im Anschluß an die vorhandenen Weissagungen des alten Bundes, in unbewußter, argloser Weise gedichtet habe. Dadurch sollte die (poetisch-speculative) Wahrheit des idealen Christus gerettet werden, der doch bald als ein unhaltbares Nebelbild in der Luft zerrann. Modificirt erscheint die Straußische Hypothese bei Weiße, der, wie schon von Anderen vor ihm versucht worden war, durch Hereinziehen der höheren Biologie (Magnetismus u. s. w.) dem Geheimniß des Lebens Jesu theilweise auf die Spur zu kommen suchte, während er das, was in diesen Zauberkreis nicht einging, gleichfalls auf mythischem Wege beseitigte. Noch über Strauß hinaus ging endlich Bruno Bauer, der in den Darstellungen der Evangelisten nicht, wie jener, harmlose Poesie, sondern absichtliche Erfindungen entdecken wollte. Der Israelit Salvador faßte das Leben Jesu vom Aufklärungsstandpunkte des modernen Judenthums aus, hielt aber fest an der historischen Persönlichkeit, nur daß ihm dieselbe zu der eines jüdischen Reformators (und Demagogen) herabsank. Allen diesen negativen Bestrebungen verdanken wir indeß nur eine gründlichere Durcharbeitung des Gegenstandes. Nicht nur erschienen zahllose Gegenschriften gegen Strauß, sondern das Leben Jesu selbst wurde, wenn auch von sehr verschiedenen Standpunkten und Voraussetzungen aus, doch so allseitig bearbeitet, daß dabei die Wissenschaft nur gewinnen konnte[14]. Wir erinnern auch an die holländischen Bearbeitungen von Meijboom, van Oosterzee u. A. Die neue Bearbeitung des L. J., welche Bunsen (Vorr. zu seinem Hippolytus S. XLIX) in Aussicht stellte, ist nicht erschienen. Dagegen schritt Ewald's Geschichte des Volkes Israel mit dem 5. Bande zum Leben Jesu vor, das der Verfasser ausdrücklich als „Leben Christus'" bezeichnete und als solches behandelte, mit freier Kritik im Einzelnen, aber mit Bewahrung des heiligen Inhaltes, was auch auf die Darstellungsweise des Verfassers eingewirkt hat, obschon Strauß in ihr nur „betäubenden Wort- und Phrasenschwall" zu erkennen vermochte. In schlichter Weise führen die Vorlesungen Riggenbach's das Bild des „Herrn Jesu" vor, in harmonistisch-apologetischer Tendenz, jedoch mit dem stetigen Bestreben, den Fragen der Wissenschaft durch gründliche Untersuchung des Einzelnen gerecht zu werden. Nun schien wieder eine Zeit der Beruhigung und des Stillstandes eingetreten, als auf einmal von Frankreich her das Leben Jesu von Renan eine neue Bewegung in die Geister brachte, die der gleich kam, welche Strauß 28 Jahre früher hervorgerufen hatte. Zahllose Ausgaben und Uebersetzungen des Buches haben es für die große Lesewelt, auf die es berechnet ist, auf eine Linie gestellt mit den neuesten Erzeugnissen französischer Romanliteratur. Die deutsche Wissenschaft konnte sich dadurch nicht befriedigt finden, wenn auch die Gelehrsamkeit des Orientalisten mit der hinreißenden Sprache des Belletristen wetteiferte, das Urtheil sentimentaler Dilettanten zu bestechen. Schenkel, der sich dahin ausgesprochen, das große Thema

[14] „Die vielen Leben Jesu der bessern Art stellen eine neue theologische Tempelweihe dar, welche hoffentlich noch nicht so bald beendigt ist. . . . Man wird sich aber auch drein finden müssen, wenn sich an die Tempelweihe der bunte Markt bestellter oder fabricirter Werke anhängt." J. P. Lange, Vorr. zum Leben Jesu S. III—IV.

könne nur auf deutschem Boden erledigt werden, trat mit dem länger vorbereiteten „Charakterbild Jesu" hervor. Gleichzeitig erschien von Strauß — nicht eine neue Auflage des früheren Werkes, sondern eine neue Bearbeitung für das deutsche Volk. Auch hier tritt die Quellenkritik mit Benutzung der bisherigen Arbeiten auf diesem Gebiete in ihren negativen Resultaten zu Tage. Sowohl dieses neue Straußische Werk als die Bearbeitungen von Schenkel und Renan haben eine Unzahl von Widerlegungen und gegnerischen Bearbeitungen in der katholischen und protestantischen Welt hervorgerufen. Eine Zusammenfassung der bisher gewonnenen Resultate erstrebte das weitschichtige Werk von Th. Keim, mit weitgehenden Concessionen an die Kritik, jedoch unter Festhaltung der Hoheit und Einzigartigkeit der Person Jesu; in seiner kürzeren „Geschichte Jesu rc." zeichnete der Verf. mit warmer Begeisterung ein farbenreiches Bild des Lebens Jesu. Auf einen konservativeren Standpunkt sind die neueren wissenschaftlichen Darstellungen, die von B. Weiß und von W. Beyschlag zurückgekehrt, indem sie das für authentisch erklärte Johannesevangelium wieder als eine Hauptquelle verwerthen und an Punkten, welche von der Kritik schon preisgegeben schienen, auf's Neue der Kunst der Harmonistik erproben. Solchen Versuchen gegenüber mahnten freilich andere Forscher z. B. C. Weizsäcker zur kritischen Vorsicht. Daß wir in der That von einem Abschluß noch ferne sind, mag schon daraus abgenommen werden, daß über die Priorität der Quellen (Ur-Matthäus, Ur-Marcus) auch die Urtheile der neuesten Bearbeiter noch stark auseinandergehen. Inzwischen gilt es auch hier, treu in der mühsamen Arbeit literarischer und historischer Untersuchung fortzufahren, und von solchen Bemühungen mag es heißen: In magnis voluisse sat est. Der Glaube an Jesus Christus darf aller dieser Bemühungen sich freuen; denn er ist dessen gewiß, daß sie alle der Kirche Christi nur dazu helfen müssen, das Angesicht des Herrn zu schauen in seiner Lauterkeit, in seiner Größe, in seiner geschichtlichen Würde und göttlichen Glorie zugleich, die nicht wir ihm geben mit unserer Weisheit, sondern die er hat von Anbeginn und die ihm gesichert ist für die Ewigkeit.

§ 61. Das Leben der Apostel und die Gründung der Kirche.

An das Leben Jesu reiht sich das Leben derer an, durch welche die Lehre vom Reich Gottes in die Welt eingeführt wurde, wobei man weniger an die Zwölfe, von denen uns einige nur dem Namen nach bekannt sind, als vielmehr an die Männer und ihre Gehülfen zu denken hat, welche diese gemeindegründende Thätigkeit am erfolgreichsten ausübten und unter welchen Paulus durch seinen Charakter, seine Schicksale, Lehre und Thaten vor Allen hervorragt.

Ueber die weitere und engere Bedeutung des Namens ἀπόστολος vergleiche das N. T. Es muß sich Jedem, der die Apostelgeschichte des Lucas mit dem Apostelverzeichniß in den Evangelien (Matth. 10, 1—4) vergleicht, die Beobachtung aufdrängen, daß uns die biblische Geschichte über die Schicksale der Meisten von den Zwölfen im Dunkel läßt. Aus ihnen heben sich indeß (auch nach den evangelischen Berichten) Petrus,

Jacobus und Johannes heraus, und von diesen erfahren wir auch verhältnißmäßig das Meiste, obwohl die letzten Schicksale, sowohl des Petrus als des Johannes, erst von der nachkanonischen Tradition berichtet werden; noch mehr gilt dieß von der Wirksamkeit der Uebrigen. Eine neue Periode der Entwickelung beginnt offenbar mit dem Heidenapostel Paulus, der nicht nur nach Außen das Christenthum am weitesten verbreitete, unterstützt von seinen Gehülfen (Timotheus, Silvanus, Titus), sondern der es auch (nebst Johannes) nach Innen vertiefte und den größten und bedeutendsten Beitrag zum neutestamentlichen Schriftkanon lieferte. Er ist der Schöpfer eines Lehrbegriffs (s. den § 62), aber nicht aus der Theorie, sondern aus innerster Selbsterfahrung, ja aus der ihm nach seinem eigenen Zeugniß zu Theil gewordenen Offenbarung [1] heraus; er ist der Erstling unter denen, an welchen sich die Gnade Gottes in Christo verherrlicht und das Evangelium als eine Kraft Gottes erwiesen hat. Die Erklärung der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe gehört nun zwar der exegetischen Theologie an, ist jedoch nur historische Vorarbeit, während es der historischen Wissenschaft zufällt, die apostolische Wirksamkeit und das Leben der unter ihrer Leitung stehenden Gemeinden in einem Gesammtbild darzustellen. Wir stehen damit auf der Grenze zwischen der Bibel- und Kirchengeschichte, und wenn allerdings letztere die Geschichte des apostolischen Zeitalters nicht ausschließen kann, so bedarf diese doch einer breiteren Unterlage, als die Kirchengeschichte von sich aus zu geben berechtigt und verpflichtet ist, daher auch in der theologischen Literatur das apostolische Zeitalter, wie das Leben Jesu, seine besondere Bearbeitung gefunden hat. Es hat indessen auch diese Bearbeitung ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, sofern die neuere Kritik der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe manche Partien der christlichen Urgeschichte wankend zu machen und das, was man für Ursprüngliches hielt, durch Späteres aufzuhellen versucht hat (ältere Ketzergeschichte). So wurde ein großer Theil dessen, was die Kirche für „apostolisches Zeitalter" gehalten, als „nachapostolisches" bezeichnet. Wie das Leben Jesu von Strauß, so riefen auch die von der Tübinger Schule ausgegangenen auf die Apostelgeschichte gerichteten Destructionsversuche apologetische Reconstructionen hervor, unter denen einige sogar der altkirchlichen Ueberlieferung wieder ein Gewicht einräumten, wie man es nach all' den kritischen Vorarbeiten der früheren Jahrzehnte kaum erwarten konnte. Zwar hat das, was die Tübinger Schule an Stelle des traditionellen der Apostelgeschichte entnommenen Geschichtsbildes setzte, sich nicht als stichhaltig erwiesen. Doch halten sehr besonnene Forscher auch heutzutage es für nothwendig, an der Hand der paulinischen Schriften, als der ursprünglichen Geschichtsquellen, die Schilderung der Apostelgeschichte in ganz wesentlichen Punkten zu modificiren und zu ergänzen (so vor allen C. Weizsäcker in seinem umfassenden Werk über das apostolische Zeitalter), während dem gegenüber allerdings andere die geschichtliche Treue der Apostelgeschichte zu rechtfertigen suchen. Die Acten in diesem

---

[1] Vgl. H. Paret, Paulus und Jesus, einige Bemerkungen über das Verhältniß des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der Person, dem Leben und der Lehre des geschichtl. Christus (in den Jahrbb. für deutsche Theol. Bd. III).

Streit sind noch nicht völlig geschlossen, und Manches bleibt noch einer gründlicheren Untersuchung vorbehalten, bei der sich die kirchenhistorische Forschung ebensosehr wie die Exegese zu betheiligen hat. — Literatur im liter. Anh. unter A, c.

§ 61a. Neutestamentliche Zeitgeschichte.

Die wissenschaftliche Erforschung des Lebens Jesu und der Geschichte des Urchristenthums fordert eine historische Hilfswissenschaft, die neutestamentliche Zeitgeschichte. Die Gottesoffenbarung in Christo, auf welche die christliche Gemeinde gegründet ist, ist eine *geschichtliche* Offenbarung und als solche auf einem bestimmten geschichtlichen Boden hervorgetreten und wirksam geworden. Eben darum kann sie in ihrer Erscheinung und Wirkung nicht völlig verstanden werden ohne die Kenntniß ihres geschichtlichen Bodens. Der neutestamentl. Zeitgeschichte fällt nun die Aufgabe zu, die geschichtlichen Verhältnisse darzustellen, unter welchen die Offenbarung Christi als eine neuschaffende Macht in die Menschheit eingetreten ist und ihre grundlegende Wirkung geübt hat.

Auch die vorbereitende Gottesoffenbarung des A. T.'s ist eine geschichtliche. Ja so eng ist dort der Zusammenhang zwischen den Gottesoffenbarungen und der Geschichte des Volks Israel, daß beides überhaupt nicht von einander getrennt behandelt werden kann. Hier hatten wir deßhalb nicht eine alttestamentliche Zeitgeschichte als besondere historische Hilfswissenschaft aufzuzählen, sondern die historische Schilderung der Schicksale und Zustände des israelitischen Volkes muß nothwendig die Gottesthaten und -kundgebungen in Betracht ziehen, durch welche das Volksthum Israels gegründet und getragen ist, und umgekehrt kann sie diese letzteren losgerissen von ihrer Beziehung auf Israels Volksleben gar nicht verdeutlichen. Beim N. T. liegt die Sache nicht ganz gleich. Jesu Leben und die Geschichte der apostolischen Kirche hebt sich von dem jüdischen Volksleben und von der griechisch-römischen Welt auf's schärfste ab: nicht als ein Glied in diesem Ganzen, sondern als ein neuer Anfang muß diese Geschichte in ihrer Unterschiedenheit von der Weltgeschichte die historische Theologie beschäftigen. Wenn nun aber dieses neue Geistesleben doch auch als ein geschichtliches mit den umgebenden geschichtlichen Verhältnissen in Zusammenhang und Gegensatz gestellt werden muß, um richtig verstanden zu werden, so ergiebt sich: die Erforschung dieser Verhältnisse gewinnt, wenn sie nicht bloß einleitend oder nebenbei in's Leben Jesu und die Geschichte des apostolischen Zeitalters aufgenommen, sondern selbständig betrieben wird, im Verhältniß zu diesen Disciplinen die Stellung einer historischen Hilfswissenschaft. Der Name „neutestamentliche Zeitgeschichte" ist für dieselbe nicht unpassend. Die Frage ist nur, wie ihr Gegenstand abzugrenzen

ist: sollen nur die Zustände der jüdischen Welt in der neutestamentlichen Zeit behandelt oder sollen auch die Zustände im römischen Reich hereingezogen werden? — Da die christliche Kirche im griechisch-römischen Reich sich heimisch machte und in manchen Beziehungen (z. B. was die Organisation und rechtliche Stellung der Gemeinden betrifft) an Einrichtungen desselben sich anlehnte, so hat in der That eine umfassende neutestamentliche Zeitgeschichte auch die Staats-, Rechts- und Sittengeschichte des römischen Reiches insoweit heranzuziehen, als dieselben von Bedeutung für das Verständniß der Geschichte des Urchristenthums sind. Viel wichtiger noch ist allerdings die Kenntniß der äußeren und inneren Verhältnisse des Judenvolkes im Zeitalter Jesu: Jesus und die Urgemeinde hat sich auf die Grenzen des jüdischen Landes fast durchaus beschränkt, Jesus und die ersten Apostel reden in der Sprache des jüdischen Volks, wenden sich gegen falsche Richtungen in ihm und knüpfen an geläufige Begriffe desselben an. Aus letzterem Grund ist nicht nur für die Geschichte des Lebens Jesu und des apostolischen Zeitalters, sondern auch für die neutestamentliche Theologie dieser Theil der neutestamentlichen Zeitgeschichte von hervorragender Wichtigkeit.

Geschichtliches zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.

Die neutestamliche Zeitgeschichte wurde erst 1862[1] durch die Vorlesungen Schneckenburgers (s. im liter. Anh. unter A, d) zu dem Rang einer selbstständigen theologischen Disciplin erhoben und von ihm definirt als „die Geschichte der Zeit, in welcher die neutestam. Begebenheiten vorfielen.“ Von Schneckenburger selbst in eine Geschichte der Zustände im römischen Reich und des Judenthums der neutestam. Zeit zerlegt, ist die neue Disciplin alsdann von Hausrath (s. a. a. O.) zugleich auf die Darstellung des Lebens Jesu und der Geschichte der apostolischen Kirche ausgedehnt worden, wodurch doch die bloß subsidiäre Bedeutung, welche die Kenntniß der neutestamentlichen Zeitgeschichte hat, verwischt ist. Schürer hat sich bei seiner Behandlung der Disciplin auf die Zustände der jüdischen Welt in der neutestamentlichen Zeit beschränkt; in der neuen Auflage seines Buches hat er jedoch den Namen „Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi“ hierfür vorgezogen.

Die Lehre der Bibel in ihrer historischen Gestalt und Entwickelung.

§ 62. Biblische Theologie.

Wie die Bibelgeschichte, so ist auch die Bibellehre ein Resultat der Exegese. Die Ergebnisse Beider zu einem wohlgefügten Ganzen zu vereinigen und dadurch ein zusammenhängendes zunächst geschichtliches Verständniß des Bibelinhalts zu ermöglichen, ist die

[1] So fehlte auch in den früheren Ausgaben unseres Buchs (bis zur zehnten incl.) ein besonderer Paragraph über diese Disciplin.

Aufgabe der biblischen Theologie. Dieselbe hat die im Bibelkanon in Geschichte und Lehre niedergelegte Offenbarung als eine allmählich sich entwickelnde genetisch darzustellen. Sie ist somit in der Hauptsache Referat und als historische Disciplin[1] wohl zu unterscheiden von einer biblischen Dogmatik, welche den Versuch macht, den bibl. Lehrgehalt als ein systematisches Ganzes darzulegen, und hiernach eine Abzweigung der Dogmatik ist.

Die biblische Theologie[2] ist das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschiedenen Strahlen sammeln, und bildet eben deßhalb in vielfacher Hinsicht einen der Lichtpunkte des theologischen Studiums. Es kommt darauf an, von welcher Seite man sie betrachtet. Faßt man sie mit Verzichtleistung auf systematische Begründung als eine bloße Zusammenstellung von loci classici der biblischen Lehre, so ist sie die unmittelbare Frucht der exegetischen Theologie, wie denn auch nur ein ausgemachter Exeget zum biblischen Theologen befähigt ist. Denken wir sie aber schon zu einem System verknüpft, unter einer leitenden Idee zusammengefaßt, so geht sie in die thetische Wissenschaft, die Dogmatik, über. Allein zwischen diesen beiden Operationen liegt ein Drittes, nämlich die Aufgabe, die biblische Offenbarung selbst in ihrer histor. Thatsächlichkeit zu begreifen, in Verbindung mit der übrigen geistigen Entwickelung der Menschheit, und damit kommen wir auf den geschichtlichen Boden. So betrachtet ist die biblische Theologie zunächst nur die innere Seite der Bibelgeschichte selber. — Schon die Darstellung des Lebens Jesu erfordert eine Darstellung seiner Lehre, oder besser seines Gottes- und Selbstbewußtseins und der durch dasselbe bedingten Stellung zur Welt und zur Geschichte der Menschheit,[3] wie denn eine richtige Auffassung der sein ganzes Leben bewegenden und bestimmenden Idee das πρῶτον κινοῦν auch der christlichen Dogmatik ist. Leben und Lehre gehen bei ihm in einander auf, wie bei Keinem

---

[1] Als historische Wissenschaft fassen sie auch Schleiermacher § 250, Danz § 40 (S. 302) und Rosenkranz. Vgl. Gabler (de justo discr. ect. s. unten S. 263) p. 183 s.

[2] Wenn unser Buch früher unter Verweisung auf de Wette's bibl. Dogmatik § 60 f. und Danz S. 301, Anm. 1, gegen die Bezeichnung „bibl. Theologie" protestirte, da dieselbe entweder (als Inbegriff der theol. Wissenschaften) zu weit oder (als Lehre von Gott) zu eng sei, so mußte doch anerkannt werden, daß auch der damals in unserem Buch vorgezogene Ausdruck „bibl. Dogmatik" zu eng sei, da er „die ethischen Grundideen" nicht mit umfasse. Gegen die Anwendung des letzteren Ausdrucks spricht aber außerdem noch, daß man bei „Dogmatik" immer zunächst an die Lehraussagen und zwar in der Zusammenfassung zu einem System denkt. Im Gegensatz dazu hat sich der Ausdruck „biblische Theologie" in dem Sinn eingebürgert, daß auf Grund der Bibelgeschichte und ihrer Thatsachen ein Verständniß der religiösen Vorstellungen der Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung gegeben werden soll. Dieselben Gründe, welche gegen die Bezeichnung „bibl. Dogmatik" sprechen, gelten auch gegenüber dem von J. T. Beck gebrauchten Namen „Bibl. Lehrwissenschaft".

[3] Hier wird die Frage besonders brennend: Sollen die ersten Evangelien, soll Johannes den Typus geben?

der Sterblichen. Auch ein Leben der Apostel wird nicht anders gegeben werden können, als indem uns ihr inneres Leben, wie es durch den Umgang mit Jesu oder durch die Vertrautheit mit seiner Lehre bestimmt wurde, vor Augen gestellt wird[4]. Ganz ähnlich nun, wie sich aus der Kirchengeschichte die Dogmengeschichte als ein besonderer Zweig aussondert (s. u.), eben so läßt sich das dogmenhistorische Material, das in der Bibel liegt, zum Behufe der geschichtlichen Betrachtung dergestalt ausscheiden, daß wir eine Zusammenstellung des biblischen Lehrbegriffs als Ausgangspunkt für die christliche Dogmengeschichte erhalten, nur mit dem Unterschiede, daß wir es noch nicht mit wissenschaftlich ausgeprägten, in sich abgeschlossenen dogmatischen Begriffen zu thun haben; vielmehr sind es weiche, lebensfähige Substanzen, die ebensosehr die Keime der ethischen als der dogmatischen Entwickelung in sich schließen, wie denn die Glaubens- und die Sittenlehre der Bibel großentheils in und mit einander gegeben sind. Auch hier kann indessen entweder eine mehr systematisirende oder eine rein historisch-genetische Behandlung Platz greifen, sofern man entweder den biblischen Lehrgehalt in seiner Totalität auffaßt (Lehre des alten und neuen Testaments), oder selbst wieder nach Zeiten und Personen trennt (Lehre des Hebraismus, des späteren Judenthums, Lehre Jesu, der Apostel; so de Wette), oder noch individueller: Lehre des Paulus, Johannes u. s. w., eine jede selbst wieder (soweit dieß möglich ist) in ihrer genetischen Entwickelung, was namentlich von dem paulinischen Lehrbegriff gilt[5]. Je beweglicher in dieser Hinsicht die biblische Theologie gehalten, je mehr die später zu Begriffen erstarrte Materie wieder in ihren ursprünglichen Fluß gesetzt wird, desto mehr nähert sie sich der Dogmengeschichte und desto entschiedener gehört sie dem historischen Gebiet an, während sie da, wo das Interesse vorherrscht, die auf exegetischem[6] und historischem Wege gewonnene biblische Lehrsubstanz nach ihrem inneren Zusammenhang als Fundament der Kirchenlehre darzustellen, in das Gebiet der systematischen Theologie einschlägt. Doch unterscheidet sich eine derartige „biblische Dogmatik“ noch immer von der eigentlichen Dogmatik, indem sie sich nur auf den Anfang, d. h. auf die biblische Urzeit, beschränkt, mit gänzlicher Beiseitelassung der kirchlichen Entwickelung. Nun giebt es freilich eine Ansicht, welche letztere absichtlich ignorirt (wonach die ganze Dogmengeschichte zu einem Luxusartikel

[4] Eine wichtige Untersuchung ist hier die, wie Paulus zu seiner Theologie gekommen und wie sich seine Lehre und die der Apostel überhaupt zur Lehre Jesu verhalte.

[5] Etwas Analoges ließe sich auch im A. T. versuchen: Religion Abraham's, Mosaismus, davidische, salomonische, jesaianische Religion u. s. w. Doch tritt das Individuelle im A. T. mehr zurück hinter dem Theokratischen und überdieß wird man heute schwerlich zu der kritischen Naivität der älteren Darstellungen zurückkehren können, welche die Berichte über die religiösen und ethischen Anschauungen z. B. der Patriarchen ohne Weiteres als Quellen aus der Patriarchenzeit selbst verwendeten.

[6] „In der Exegese haben wir überwiegend die Richtung der Subjectivität und Individualität der (ursprünglichen) Form zu erkennen; in der Dogmatik suchen wir die Identität und Wahrheit des Inhalts. Die Einheit beider Richtungen, mit stetem Bewußtsein ihres Unterschiedes, muß also die leitende Idee in der biblischen Dogmatik sein.“ Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. 4. Aufl. Vorr. S. VII.

Aufgabe der biblischen Theologie. Dieselbe hat die im Bibelkanon in Geschichte und Lehre niedergelegte Offenbarung als eine allmählich sich entwickelnde genetisch darzustellen. Sie ist somit in der Hauptsache Referat und als historische Disciplin[1] wohl zu unterscheiden von einer biblischen Dogmatik, welche den Versuch macht, den bibl. Lehrgehalt als ein systematisches Ganzes darzulegen, und hiernach eine Abzweigung der Dogmatik ist.

Die biblische Theologie[2] ist das geistige Band, welches das exegetische, historische und dogmatische Studium verknüpft, der Heerd, in welchem sich die verschiedenen Strahlen sammeln, und bildet eben deßhalb in vielfacher Hinsicht einen der Lichtpunkte des theologischen Studiums. Es kommt darauf an, von welcher Seite man sie betrachtet. Faßt man sie mit Verzichtleistung auf systematische Begründung als eine bloße Zusammenstellung von loci classici der biblischen Lehre, so ist sie die unmittelbare Frucht der exegetischen Theologie, wie denn auch nur ein ausgemachter Exeget zum biblischen Theologen befähigt ist. Denken wir sie aber schon zu einem System verknüpft, unter einer leitenden Idee zusammengefaßt, so geht sie in die thetische Wissenschaft, die Dogmatik, über. Allein zwischen diesen beiden Operationen liegt ein Drittes, nämlich die Aufgabe, die biblische Offenbarung selbst in ihrer histor. Thatsächlichkeit zu begreifen, in Verbindung mit der übrigen geistigen Entwickelung der Menschheit, und damit kommen wir auf den geschichtlichen Boden. So betrachtet ist die biblische Theologie zunächst nur die innere Seite der Bibelgeschichte selber. — Schon die Darstellung des Lebens Jesu erfordert eine Darstellung seiner Lehre, oder besser seines Gottes- und Selbstbewußtseins und der durch dasselbe bedingten Stellung zur Welt und zur Geschichte der Menschheit,[3] wie denn eine richtige Auffassung der sein ganzes Leben bewegenden und bestimmenden Idee das πρῶτον κινοῦν auch der christlichen Dogmatik ist. Leben und Lehre gehen bei ihm in einander auf, wie bei Keinem

---

[1] Als historische Wissenschaft fassen sie auch Schleiermacher § 250, Danz § 40 (S. 302) und Rosenkranz. Vgl. Gabler (de justo discr. ect. s. unten S. 263) p. 183 s.

[2] Wenn unser Buch früher unter Verweisung auf de Wette's bibl. Dogmatik § 60 f. und Danz S. 301, Anm. 1, gegen die Bezeichnung „bibl. Theologie" protestirte, da dieselbe entweder (als Inbegriff der theol. Wissenschaften) zu weit oder (als Lehre von Gott) zu eng sei, so mußte doch anerkannt werden, daß auch der damals in unserem Buch vorgezogene Ausdruck „bibl. Dogmatik" zu eng sei, da er „die ethischen Grundideen" nicht mit umfasse. Gegen die Anwendung des letzteren Ausdrucks spricht aber außerdem noch, daß man bei „Dogmatik" immer zunächst an die Lehraussagen und zwar in der Zusammenfassung zu einem System denkt. Im Gegensatz dazu hat sich der Ausdruck „biblische Theologie" in dem Sinn eingebürgert, daß auf Grund der Bibelgeschichte und ihrer Thatsachen ein Verständniß der religiösen Vorstellungen der Bibel in ihrer geschichtlichen Entwickelung gegeben werden soll. Dieselben Gründe, welche gegen die Bezeichnung „bibl. Dogmatik" sprechen, gelten auch gegenüber dem von J. T. Beck gebrauchten Namen „Bibl. Lehrwissenschaft".

[3] Hier wird die Frage besonders brennend: Sollen die ersten Evangelien, soll Johannes den Typus geben?

der Sterblichen. Auch ein Leben der Apostel wird nicht anders gegeben werden können, als indem uns ihr inneres Leben, wie es durch den Umgang mit Jesu oder durch die Vertrautheit mit seiner Lehre bestimmt wurde, vor Augen gestellt wird[4]. Ganz ähnlich nun, wie sich aus der Kirchengeschichte die Dogmengeschichte als ein besonderer Zweig aussondert (s. u.), eben so läßt sich das dogmenhistorische Material, das in der Bibel liegt, zum Behufe der geschichtlichen Betrachtung dergestalt ausscheiden, daß wir eine Zusammenstellung des biblischen Lehrbegriffs als Ausgangspunkt für die christliche Dogmengeschichte erhalten, nur mit dem Unterschiede, daß wir es noch nicht mit wissenschaftlich ausgeprägten, in sich abgeschlossenen dogmatischen Begriffen zu thun haben; vielmehr sind es weiche, lebensfähige Substanzen, die ebensosehr die Keime der ethischen als der dogmatischen Entwickelung in sich schließen, wie denn die Glaubens- und die Sittenlehre der Bibel großentheils in und mit einander gegeben sind. Auch hier kann indessen entweder eine mehr systematisirende oder eine rein historisch-genetische Behandlung Platz greifen, sofern man entweder den biblischen Lehrgehalt in seiner Totalität auffaßt (Lehre des alten und neuen Testaments), oder selbst wieder nach Zeiten und Personen trennt (Lehre des Hebraismus, des späteren Judenthums, Lehre Jesu, der Apostel; so de Wette), oder noch individueller: Lehre des Paulus, Johannes u. s. w., eine jede selbst wieder (soweit dieß möglich ist) in ihrer genetischen Entwickelung, was namentlich von dem paulinischen Lehrbegriff gilt[5]. Je beweglicher in dieser Hinsicht die biblische Theologie gehalten, je mehr die später zu Begriffen erstarrte Materie wieder in ihren ursprünglichen Fluß gesetzt wird, desto mehr nähert sie sich der Dogmengeschichte und desto entschiedener gehört sie dem historischen Gebiet an, während sie da, wo das Interesse vorherrscht, die auf exegetischem[6] und historischem Wege gewonnene biblische Lehrsubstanz nach ihrem inneren Zusammenhang als Fundament der Kirchenlehre darzustellen, in das Gebiet der systematischen Theologie einschlägt. Doch unterscheidet sich eine derartige „biblische Dogmatik" noch immer von der eigentlichen Dogmatik, indem sie sich nur auf den Anfang, d. h. auf die biblische Urzeit, beschränkt, mit gänzlicher Beiseitelassung der kirchlichen Entwickelung. Nun giebt es freilich eine Ansicht, welche letztere absichtlich ignorirt (wonach die ganze Dogmengeschichte zu einem Luxusartikel

---

[4] Eine wichtige Untersuchung ist hier die, wie Paulus zu seiner Theologie gekommen und wie sich seine Lehre und die der Apostel überhaupt zur Lehre Jesu verhalte.

[5] Etwas Analoges ließe sich auch im A. T. versuchen: Religion Abraham's, Mosaismus, davidische, salomonische, jesaianische Religion u. s. w. Doch tritt das Individuelle im A. T. mehr zurück hinter dem Theokratischen und überdieß wird man heute schwerlich zu der kritischen Naivität der älteren Darstellungen zurückkehren können, welche die Berichte über die religiösen und ethischen Anschauungen z. B. der Patriarchen ohne Weiteres als Quellen aus der Patriarchenzeit selbst verwendeten.

[6] „In der Exegese haben wir überwiegend die Richtung der Subjectivität und Individualität der (ursprünglichen) Form zu erkennen; in der Dogmatik suchen wir die Identität und Wahrheit des Inhalts. Die Einheit beider Richtungen, mit stetem Bewußtsein ihres Unterschiedes, muß also die leitende Idee in der biblischen Dogmatik sein." Usteri, Entwickelung des paul. Lehrb. 4. Aufl. Vorr. S. VII.

würde) und somit von keiner anderen Dogmatik wissen will, als eben von der biblischen. Von dieser Ansicht wird unten bei der Dogmengeschichte zu reden sein. Vorläufig aber bemerken wir, daß die biblische Theologie durch die Stellung, die wir ihr unter den historischen Disciplinen anweisen, keineswegs degradirt werden soll, was nur dann der Fall wäre, wenn unter dem Historischen ein Antiquirtes verstanden würde. Vielmehr soll sie dadurch aus der Erstarrung des Buchstabens heraus in den Lebensorganismus eingefügt werden, den die ächte Geschichte darstellt. Und ebensowenig treten wir der Ansicht bei, welche das Ursprüngliche als das Geringere und Unvollkommenere betrachtet, das sich erst zur höheren Weisheit heraufzuläutern hätte[7]; vielmehr verbleibt der freilich nach ihrer historischen Entwickelung zu begreifenden und keineswegs fertig in sich abgeschlossenen Bibellehre ihre normale Dignität, und gerade darin wird die Aufgabe des biblischen Theologen bestehen, diese Lehre so in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit und in ihren allseitigen Beziehungen auf das Heil der Menschen darzustellen, daß durch die zeitliche Hülle der Begriffe, die er allerdings darlegen soll, die ewige, für alle Zeiten gültige Idee der Gotteswahrheit klar und kräftig hindurchleuchtet.

Geschichtliches zur biblischen Theologie.

Man kann sagen, die Wissenschaft der biblischen Theologie sei recht eigentlich mit der Reformation entstanden[8], sofern durch sie die ganze Wissenschaft der Dogmatik aus den Fesseln der Scholastik befreit und auf die Bibel zurückgeführt wurde; doch erscheint bei den Reformatoren (Melanchthon, Calvin) die biblische Theologie noch gebunden an die kirchliche Dogmatik, und als im 17. Jahrh. auch die Scholastik wieder in die Dogmatik eindrang, mußte man sich zum Behufe der Herausstellung des bibl. Lehrgehalts mit bloßen Observationen (Vitringa) oder Erläuterungen biblischer Stellen (Seb. Schmidius, collegium biblicum. Argent. 1671. 1676. Huelsemann, vindiciae S. S. per loca classica systematis theol. Lips. 1679. J. H. Majus, theologia prophetica. Francof. 1710. J. G. Baier, analysis et vindicatio illustrium S. S. dictorum. Altorf 1719) begnügen. Zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrh. weckte der Spener'sche Pietismus wieder den Sinn für die Herstellung der einfachen Bibellehre, doch mehr den praktischen als den wissenschaftlichen Sinn. Unter theologia biblica verstand man eine populäre Glaubenslehre. Merkwürdiger Weise hat gerade der Rationalismus auf die richtige Spur zurückgeführt, sofern er bei seiner oppositionellen Richtung gegen die kirchliche Orthodoxie auf Loslösung der Bibellehre von der Kirchenlehre hinarbeitete, und die erstere wieder in ihrer Reinheit darzustellen suchte, wobei er sie freilich des schönsten Schmuckes ihrer Eigenthümlichkeit entkleidete, so daß nach dem Verdünnungsprocesse der rationalistischen

[7] Vgl. Strauß, Glaubenslehre I. S. 177, und Schelling, Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums S. 197 ff.

[8] Dieß schließt nicht aus, daß der Ursprung der bibl. Theologie (im weiteren Sinn) mit dem Ursprung der Theologie überhaupt zusammenfällt; denn „die Väter des christl. Alexandrinismus sind wesentlich biblische Theologen", s. Nitzsch, Herzogs R.-E.[1] II, S. 220. Auch auf die Verdienste des Erasmus, bei welchem „die trefflichsten Entwürfe einer theologia biblica vorliegen", wird dort aufmerksam gemacht.

Abstraction schließlich nur das caput mortuum des vermeintlichen Vernunftgehaltes zurückblieb. So gab J. S. Semler seine historischen und kritischen Sammlungen über die sogen. Beweisstellen in der Dogmatik (Halle 1764—68) heraus. Auch die Supranaturalisten jener Zeit sahen sich sodann genöthigt im Interesse des positiven Bibelglaubens auf die Unterscheidung von Bibel- und Kirchenlehre einzugehen, worin besonders die ältere Tübinger Schule (Storr, Flatt, Bengel, Steudel) voranging. In ähnlicher Weise sucht die „biblische Theologie“ von G. T. Zachariä (5 Theile, der letzte von Vollborth, Gött. 1772—86) den orthodoxen Standpunkt wenigstens noch in der Substanz (nicht in der Lehrform) aufrecht zu erhalten, ohne sich freilich über die Nothwendigkeit einer kritischen Sonderung der verschiedenen Zeiten und Schriftsteller ordentlich klar zu werden. Der eigentliche Schöpfer der biblisch-theolog. Methode war Joh. Phil. Gabler, († 1826 zu Jena) in der Abhandlung De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus. Altorf 1787. Er forderte bewußt, die bibl.-relig. Begriffe darzustellen „als ein geschichtliches Factum mit Unterscheidung der verschied. Zeiten und Subjecte und so der verschied. Stufen in der Entwickelung jener Begriffe“. Die nächste Folge dieses Anstoßes war eine Unterscheidung der bibl. Theologie des A. und N. T.; so in den stark rationalistisch gefärbten Schriften von L. Bauer, Gramberg u. A., während die biblische Theologie von Kaiser (merkwürdig als Ausgeburt einer religionsgeschichtlich comparativen, in Wahrheit religionsmengerischen Methode), die bibl. Dogmatik von de' Wette u. A. (so neuerdings wieder Ewald) eine Darstellung der bibl. Theologie beider Testamente anstrebte. Die von der Hegel'schen Philosophie ausgegangene Anregung offenbart sich vor allem in W. Vatke (vergl. über denselben o. S. 247) und Bruno Bauer (s. im literar. Anhang B, c), auf neutestamentlichem Gebiet insbesondere in den Arbeiten der sogen. Tübinger Schule (Chr. F. von Baur's u. A.) Für die bibl. Theologie des A. T. und ihre Methode wurden epochemachend F. Oehler's († 1872) „Prolegomena zur Theol. d. A. Test.“ (Stuttg. 1845). Die bewußte Unterscheidung der bibl. Theologie und der bibl. Dogmatik vollzog zuerst Lutz (s. lit. Anh., B, b), indem er ausdrücklich auf eine Darstellung der letzteren ausging. Unter den neueren Darstellungen der bibl. Theol. des A. T. ragen hervor die Werke von v. Cölln, Schultz und Oehler. Wie sehr übrigens in neuester Zeit die bibl. Theologie des A. Test. auf das Engste mit der Pentateuchkritik und der Geschichte Israels verquickt ist, wurde bereits o. S. 247 ff. dargelegt. Auf dem Gebiete der bibl. Theol. des N. Test. sind außer einer großen Zahl von Einzellehrbegriffen bes. die zusammenfassenden Darstellungen von C. F. Schmid und B. Weiß (dort auch Genaueres über die Geschichte der neutest. Theologie) rühmend hervorzuheben. Die mehr oder weniger strengkirchliche Theologie ist auf diesem Gebiete — abgesehen von den Vorlesungen Hävernicks — mehr durch biblisch-dogmatische Arbeiten, wie Hengstenberg's Christologie, Hofmann's Weissagung und Erfüllung u. A., vertreten.

Die Literatur s. im literar. Anh. unter B.

Kirchengeschichte.

§ 63. Der Begriff der Kirche.

Den Mittelpunkt der historischen Theologie bildet die Kirchengeschichte oder die Geschichte der äußerlich in die Erscheinung tretenden, empirisch gegebenen Gemeinschaft, innerhalb welcher das von Christus gestiftete Reich Gottes zur Erscheinung und endlichen Entwickelung kommt.

Von der Begriffsbestimmung der Kirche[1] hängt die der Kirchengeschichte allerdings ab. So wenig indessen bei dem Leben Jesu das Dogma von der Person Christi an die Spitze zu stellen ist, so wenig bei der Kirchengeschichte ein schon fertiges Dogma von der Kirche. Das Wesen der Kirche lernen wir ja erst auf dem Wege der Geschichte kennen. Mit dem abstracten Begriffe einer Religionsgesellschaft, die man sich etwa entstanden dächte nach Analogie des Rousseau'schen contrat social, reicht man nicht weit[2]. Man wird sich also entschließen müssen, vorläufig mit Gieseler (§ 1) den Satz an die Spitze zu stellen, daß „Kirche ein historisch gegebener, individueller Begriff" sei, der nicht dürfe in den einer Religionsgemeinschaft verallgemeinert werden; nur im uneigentlichen Sinne kann von kirchlichen Verhältnissen der Juden, Muhammedaner, Hindus ꝛc. die Rede sein, und der Ausdruck christliche Kirche ist, genau genommen, eine Tautologie, oder hat seine Bedeutung als Gegensatz zu den specielleren Fassungen von katholischer und protestantischer, von römischer, spanischer, deutscher Kirche u. s. f. Es haben zwar Einige (wie Stolberg) den Begriff rückwärts auf das A. T. ausgedehnt; aber mit demselben Rechte könnten wir die Christologie des A. T. in das Leben Jesu hereinziehen. Selbst das Leben Jesu gehört noch nicht in die Kirchengeschichte; diese beginnt erst da, wo sich der Kreis der ersten Bekenner über die Grenzen einer Privatgesellschaft erweitert und wo eine Gemeindeeinrichtung beginnt, also bereits

---

[1] Ueber den Begriff von *ἐκκλησία* (קָהָל, עֵדָה) vgl. Gieseler, Kircheng. § 1. Bretschneider, system. Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe (4. Aufl. Lpz. 1841) S. 749. Jacobson, über Individualität des Wortes und Begriffes „Kirche" (in dessen kirchenrechtl. Versuchen I, 58 ff.). — Ableitungen des deutschen Wortes von *τὸ κυριακόν, ἡ κυριακή*, von curia (s. Jacobson a. a. O. S. 80 f.), auch (nach Leo) von dem kelt. Wort Cyrch, Cylch = Mittelpunkt, Versammlungsort, oder von kieren (kiesen), von circus, keliku = Thurm u. s. w. Vgl. Wackernagel's altd. Wörterbuch u. Grävell, die Kirche! Ursprung und Bedeutung des deutschen Wortes (Görlitz 1856) — für die Ableitung von *κύριος*. Vgl. Grimm, deutsches W.=B. V. 790 ff. F. Kluge, etymol. Wörterbuch d. deutsch. Spr. (4. Aufl. Straßb. 1889) Artikel „Kirche".

[2] Vgl. Locke, Works (Lond. 1751) Tom. II. p. 145: A church I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord, in order to the public worshipping of God, in such a manner as they judge acceptable to him, and effectual to the salvation of their souls. Ueber das Unzureichende und Unhistorische dieser Auffassung vgl. die Reden „über die Zukunft der evang. Kirche" (von C. H. Weiße). Lpz. 1849. S. 29 ff.

zwar im apostolischen Zeitalter, aber doch erst nach dem Abschiede Jesu von der Erde. Darum betrachten auch die Meisten das erste christliche Pfingstfest als das Geburtsfest der christlichen Kirche. Indessen ist auch das apostolische Zeitalter nur dem Unterbau zu vergleichen, auf dem das Gebäude der äußeren Kirche sich erhebt, oder der Wurzel, aus der der mächtige Baum mit seinem vielverschlungenen Gezweige hervorstrebt. Faßt man die Kirche als einen organischen Complex von Gemeinden auf, und unterscheidet man sie eben darum wieder von diesen, so ist klar, daß die Kirchengeschichte (im engeren Sinne) erst da ihren Anfang nimmt, wo der äußere Gemeindeverband sich bereits consolidirt hatte[3]. Nicht nur aber der Zeit und dem Raume, sondern auch seinem Wesen nach ist der Begriff der Kirche abzugrenzen, und da hat man sich sowohl vor falschem Idealismus als vor oberflächlichem Empirismus zu hüten. Zwischen jener rein socialen, abstracten Auffassung, nach welcher die Kirche nur als eine zufällig entstandene Gesellschaft betrachtet wird (nach Analogie einer Assecuranzgesellschaft) und der theokratischen, nach welcher sie auch in ihrer äußeren Erscheinung, als ein absolut Göttliches sich darstellen soll, liegt die richtige Ansicht in der Mitte, welche Aeußeres und Inneres, Sichtbares und Unsichtbares, zwar in seiner Zusammengehörigkeit und als in Wechselwirkung stehend zu begreifen, aber auch Beides wieder zu unterscheiden weiß, und nach welcher es die Kirchengeschichte mit der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Zeit und unter bestimmten zeitlichen und örtlichen Verhältnissen zu thun hat. Die unter scheinbaren Zufälligkeiten sich gestaltende gesellige Form bildet den Leib, die nach den Gesetzen geistiger Freiheit und demnach mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelnde Idee die Seele der Kirche[4]. Beides hat die Kirchengeschichte nach seinem wahren Werthe zu würdigen, will sie anders ein Leben darstellen, das weder ein Leichnam ist noch ein Gespenst.

§ 64. Die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens.

Wie jede lebenskräftige Erscheinung, so hat auch die Kirche ihre äußerliche (leibliche) und ihre innere (geistige) Seite, die sich nicht von einander trennen, wohl aber bis auf einen gewissen Grad gesondert und je mit überwiegender Aufmerksamkeit behandeln lassen. So entstehen die verschiedenen, aber unter sich in beständiger Wechselwirkung stehenden Gebiete des kirchlichen Lebens, welche die Eintheilung des Stoffes und zwar sowohl die mehr äußerlich logische Rubricirung, als die freiere künstlerische Anordnung und Verknüpfung desselben bedingen.

---

[3] Rothe läßt die Kirchengeschichte erst mit der Zerstörung Jerusalems beginnen; s. dessen Anfänge der christlichen Kirche.

[4] Schleiermacher § 151.

Das Christenthum trat in die Welt und mußte zu ihr eine Stellung einnehmen, wie auch die Welt ihm gegenüber eine Stellung einnahm. Christus selbst hatte das Reich Gottes einem Sauerteig verglichen, der die Masse durchsäuern, einem Senfkorn, das sich zum weitschattenden Baume entfalten solle. Das Expansive liegt in der Natur und Bestimmung des Christenthums: „die Kirche muß wachsen.“ Wie nun bei dem Individuum das äußere Wachsthum im ersten Lebensstadium am stärksten hervortritt, so auch bei der Kirche, und die Kirchengeschichte beginnt daher in den ersten ihrer Perioden am natürlichsten mit der Ausbreitung des Christenthums, welcher allerdings die Geschichte der Beschränkung (der Verfolgungen) wie der Schatten dem Körper zur Seite tritt; denn auch das hatte der Herr seiner Kirche geweissagt, daß sie müsse Verfolgung leiden. Beides läßt sich nicht auseinanderreißen, weil häufig die Verbreitung die Verfolgung hervorgerufen, diese aber wieder, als in der Hand Gottes stehend, zur Verbreitung mitgewirkt hat (das Blut der Märtyrer der Same der Kirche). Je mehr aber das Christenthum nach Außen Raum gewann, desto mehr wurde es in die Welt verflochten, und mit dem Wachsthum mußte auch der Leib der Kirche erstarken. Dieß ist als nothwendige Lebensbedingung für die Kirche zu begreifen, womit ihr freilich zugleich die Gefahr erstand, sich allzusehr zu verleiblichen und der Welt gleichzustellen. Diesem Processe der Verleiblichung, freilich auch der theilweisen Verweltlichung, nachzugehen, ist die Aufgabe der Geschichte der Kirchenverfassung, wobei sowohl die Verhältnisse der Kirche zum Staat (besonders seit dieser durch Constantin ein christlicher geworden), als die inneren socialen Verhältnisse der Kirche (Sonderung des Klerus von den Laien, Abstufungen im Klerus selbst, Entwicklung der Hierarchie, krankhafte Auswüchse, Kirchenspaltungen [Schismen], besondere Gestaltungen des kirchlich-rechtlichen Lebens, wie z. B. die Synoden und Concilien) zu beachten sind. Innerhalb dieses vielfach gegliederten Körpers, zu dessen Betrachtung es allerdings auch eines politisch geschärften Auges bedarf, entfaltete sich aber, theils durch ihn getragen, theils durch ihn gehemmt, die Seele des christlichen Lebens; und auf diese vor Allem hat die Kirchengeschichte als theologische Disciplin ihr Auge zu richten. Aber auch dieses Seelenleben der Kirche, wie es in Cultus, Lehre und Sitte sich offenbart, ist nicht nur an das Leibliche vielfach gebunden (die Geschichte der Verfassung steht mit der Geschichte des Cultus, der Lehre und Sitte in unverkennbarer Wechselwirkung), sondern es umgiebt sich selbst wieder mit einem Leib; der Cultus tritt in bestimmten Kunstformen, die Lehre in bestimmten, mehr oder weniger wissenschaftlich ausgeprägten Dogmen, die Sitte in ausgeprägten Grundsätzen, Lebensordnungen und Einrichtungen (Verherrlichung der Askese, Mönchthum, Werke christlicher Liebe etc.) hervor, und dies alles ist bedingt durch den Zeit- und Volksgeist, durch die Stufe der Bildung, auf der ein Zeitalter steht. Nun haben allerdings christliche Lehre und Sitte das Alte verdrängt und ein Neues an die Stelle gesetzt; aber sie sind auch wieder von daher bestimmt und modificirt worden, und wie die Geschichte der Verfassung mit der übrigen politischen Geschichte, so steht die Geschichte des Cultus, der Lehre und der Sitte mit der allgemeinen Culturgeschichte in Verbindung. Keine Seite des kirchlichen Lebens kann ohne die andere

vollkommen begriffen werden; daher es unpassend wäre, die Kirchengeschichte nach einem bloß äußeren logischen Schematismus rubrikenweise zu behandeln, wie die Schubfächer eines Schrankes. Je reicher vielmehr das Leben an einzelnen Punkten hervortritt, in denen es pulsirt, desto weniger läßt sich eine solche Scheidung durchführen. So durchbricht z. B. die Reformation alle diese Schranken mit ihren Ueberschriften, indem sie Verfassung, Cultus, Lehre und Leben zugleich umfaßt. Eine gruppenweise Anordnung des Stoffes nach größeren Partien, wobei bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite des kirchlichen Lebens in mannigfachen Schattirungen hervortritt, ist daher gewiß künstlerisch vortheilhafter, als die abstracte Behandlung nach Fächern (vgl. die Darstellungen von Henke, Spittler, Hase, Schleiermacher). Gleichwohl darf für den methodologischen Zweck nicht vergessen werden, daß die Auffassung des Stoffes von Seiten des Gedächtnisses durch die tabellarische Facheintheilung bedeutend erleichtert wird, und daß eine solche künstlerische Behandlung erst da mit Erfolg eintreten kann, wo schon factische Kenntnisse vorhanden sind[1]. Nur soll bei der fachweisen Behandlung immer wieder von dem Einen auf das Andere gewiesen und auf die Bindeglieder im Organismus aufmerksam gemacht werden. Auch haben die Rubriken mit den Zeiten ihre Ueberschrift und ihre Stellung zu einander zu ändern. So wäre es höchst unzweckmäßig, auch in den späteren Perioden die Ausbreitung des Christenthums voranzustellen; diese tritt vielmehr bei weiterem Fortschritte von dem Centrum der Betrachtung an die Peripherie, und im Vordergrunde steht die Gestalt der Kirche selbst, deren Trägerin im Mittelalter das Papstthum ist mit seiner Hierarchie. In der Zeit nach der Reformation tritt nun wieder die Lehre (das Dogma) in den Vordergrund u. s. w. Dieser Wechsel der Scenerie ist durchaus nothwendig, wenn nicht eine tödtende und zugleich den wahren Eindruck störende Einförmigkeit des Vortrags entstehen soll. Uebrigens sind es auch nicht diese Kategorien allein, nach welchen der Stoff einzutheilen ist. Bald sind es die einzelnen Kirchen, in denen der christliche Geist ein eigenthümliches Gepräge angenommen hat (die afrikanische, alexandrinische, antiochenische, römische, germanische, slavische Kirche), welche eine gesonderte Behandlung erfordern; bald sind es große, die ganze Kirche, ja die Welt erschütternde und aufregende Ereignisse, welche alle Dämme des aufgestellten Fachwerkes durchbrechen und ihre eigene Behandlung in Anspruch nehmen, wie die Geschichte der Kreuzzüge und der Reformation. So wird immerhin eine nach der Beschaffenheit des Stoffes sich richtende Combination nöthig sein, und zu dieser gehört namentlich noch die Eintheilung des Stoffes nach der Zeitfolge (Periodeneintheilung).

§ 65. Periodeneintheilung.

Nach welchen Kategorien man auch den reichen Stoff der Kirchengeschichte eintheilen mag, immer müssen diese Fachwerke noch von der chronologischen Eintheilung durchschnitten werden, wozu die Epoche

[1] Mit Recht ist auch vor zu großer Zerstückelung des Stoffes gewarnt worden, vgl. Fricke, Lehrb. der Kirchengesch. Thl. I. Vorr. S. IX u. § 9.

machenden und auf das Ganze bedeutsam einwirkenden Begebenheiten, nicht aber die äußere Symmetrie oder für die Kirche untergeordnete Ergebnisse den Maßstab abgeben müssen.

Die Eintheilung nach Jahrhunderten (Centurien) ist seit Mosheim beinahe allgemein aufgegeben worden. Ihr liegt das Princip der äußeren Symmetrie zu Grunde, und dieses Princip ist allerdings keines, das sich wissenschaftlich rechtfertigen ließe. Doch kann andererseits nicht geleugnet werden, daß bisweilen auch mit dem Eintritte eines neuen Jahrhunderts (z. B. des 18.) füglich eine Epoche anzusetzen ist[1]. Wo aber überhaupt die Epochen anzunehmen seien, welche je eine neue Periode einleiten sollen, läßt sich im Einzelnen nicht überall apodiktisch, sondern meist nur annähernd bestimmen. Wenn Schleiermacher (§ 165) sagt: „die wichtigsten Epochenpunkte sind immer solche, die nicht nur für alle Functionen des Christenthums den gleichen Werth haben, sondern auch für die geschichtliche Entwickelung außer der Kirche bedeutend sind", so dürfte doch, so richtig der Grundsatz im Allgemeinen ist, darauf hingedeutet werden, wie die Entwickelungsknoten an dem einen Orte früher heraustreten und sichtbar werden können, als an dem anderen, und wie daher für die Kirchengeschichte schwerlich dieselben Epochen gelten können, wie für die Weltgeschichte. Die Abhängigkeit von der Theologie, in welcher die letztere in früheren Zeiten erhalten wurde, mochte schuld sein, daß gewisse große Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete, wie namentlich die Erscheinung des Christenthums und die Reformation, auch als weltgeschichtliche Epochen betrachtet wurden. Das sind sie nun freilich für die tiefere historische Reflexion, aber nicht für die unmittelbare historische Anschauung[2]. Die weltgeschichtliche Wirkung des Christenthums zeigte sich bedeutend später, erst mit dem Untergange des weströmischen Kaiserthums; daher sich denn auch dieses Ereigniß eher zu einer weltgeschichtlichen Epoche eignet, als das unmittelbare Auftreten des Christenthums in der Welt, welches dagegen für die Kirchengeschichte der natürlichste Anfang ist. Aehnlich verhält es sich mit der Reformation. Die politische Umgestaltung Europas, die freilich mittelbar auch durch sie befördert wurde, tritt erst mit dem westphälischen Frieden in die Erscheinungswelt, daher dieser für die politische Geschichte noch höhere Bedeutung hat, als die Reformation, während er hingegen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte der letzteren an Wichtigkeit nachsteht. Ebenso giebt es wieder andere, selbst religiöse Begebenheiten auf dem Gebiete der allgemeinen Geschichte, wie z. B. Muhammed's Auftreten, die, obwohl dort Epoche machend, doch für die Kirchengeschichte als solche nur eine untergeordnete Bedeutung haben, so bedeutend auch

[1] „Eine geschichtliche Darstellung nach Jahrhunderten einzutheilen, hat seine Unbequemlichkeit. Mit keinem schneiden sich die Begebenheiten rein ab; Menschenleben und Handeln greift aus einem ins andere; aber alle Eintheilungsgründe, wenn man sie genau besieht, sind doch nur von einem Ueberwiegenden hergenommen. Gewisse Wirkungen zeigen sich entschieden in einem gewissen Jahrhunderte, ohne daß man die Vorbereitung verkennen oder die Nachwirkung leugnen möchte." Goethe, Farbenl. II, 169.

[2] Das Christenthum ist freilich die Angel der alten und neuen Welt. Aber die Angel hat selbst wieder einen Durchmesser — von Jahrhunderten!

immer der Rückschlag sein mag, den sie nachmals auf die Schicksale der Kirche ausübten. Am schnellsten wird man sich immer über diejenigen Epochen [3] einigen, bei welchen das eine Zeit umgestaltende Moment am auffallendsten in die Augen springt und die also auch Epochen im eminenten Sinne des Wortes sind. So ist der Uebertritt Constantin's zum Christenthume und die damit zusammenhängende Einführung des Christenthums als Staatsreligion unstreitig eine Epoche, wenn man auch über die Jahrzahl (306, 312, 325), mit welcher man die neue Periode zu beginnen hat, ungewiß sein kann. Eben so unstreitig [4] bildet Gregor VII. einen mächtig hervorragenden Punkt in der Entwickelungsgeschichte des Papstthums und somit desjenigen Instituts, an welchem zugleich das Kirchenthum des Mittelalters hängt. Der Zeitraum von Gregor VII. aber bis zur Reformation faßt drei Stadien in sich: das Steigen des Papstthums bis auf Innocenz III., das Verharren auf der Höhe bis auf Bonifaz VIII., und das Sinken des Papstthums von da ab (oder von der etwas späteren Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon) bis zur Reformation [5]. Und endlich, Niemand wird leugnen, daß die Kirchentrennung des 16. Jahrh. eine Epoche für die Behandlung der Kirchengeschichte sowohl vom katholischen als vom protestantischen Standpunkte aus bildet, wenn schon für die Katholiken mehr das Tridentiner Concil der Richtpunkt sein wird als die Reformation selbst [6]. Schwieriger wird es dagegen sein, zwischen Constantin und Gregor VII. einen oder mehrere mittlere Ruhepunkte zu finden, die sich Alle mit gleicher Bereitwilligkeit gefallen ließen. (Gregor der Große? Der Abschluß der trinitarisch-christologischen Lehrstreitigkeiten und der Beginn des Schisma zwischen abend- und morgenländischer Kirche um 692? Karl der Große?) Und eben so ist es schwierig, zwischen der Reformation und der Gegenwart eine Epoche zu fixiren, wenn gleich Alle darin übereinkommen müssen, daß nach dem dreißigjährigen Kriege, und so wieder mit den ersten Decennien des 18. Jahrh. eine Krisis eingetreten ist; nur läßt sich diese nicht so leicht an eine einzelne markante Erscheinung anknüpfen, da vielmehr eine Menge von Factoren zusammengewirkt haben, um den Umschwung der Zeit herbeizuführen. Somit

---

[3] Vergl. Schleierm. kurze Darst. § 73: „Eine Reihe von Momenten, in denen ununterbrochen die ruhige Fortbildung überwiegt, stellt einen geordneten Zustand dar und bildet eine geschichtl. Periode; eine Reihe von solchen, in denen das plötzliche Entstehen überwiegt, stellt eine zerstörende Umkehrung der Verhältnisse dar und bildet eine geschichtl. Epoche."

[4] In neuerer Zeit sind allerdings gegen den Beginn einer neuen Periode mit Gregor VII. Bedenken erhoben worden, sofern die durch ihn freilich mächtig geförderte Erhebung des Papstthums doch schon vor ihm ihren Anfang nimmt.

[5] „Den gänzlich verschiedenen Charakter dieser beiden Entwicklungsreihen und die epochemachende Wirkung der Verlegung des Stuhles nach Avignon übersehen, heißt die Hauptmomente mißverstehen, in denen das kirchliche Leben pulsirt." Rettberg, Vorrede zum 7. Band von Schmidt's Kirchengesch. S. VII.

[6] Wie sehr verschieden auch wieder die Periodisirung der Reformationsgeschichte ausfallen muß, je nachdem man ausschließlich die deutsche Reformation oder auch die der übrigen Länder berücksichtigt, liegt auf der Hand. Gemeiniglich schließt man die Reformationsgeschichte überhaupt mit dem Religionsfrieden von Augsburg (1555). Und doch bildet dieser nur für die Reformationsgeschichte Deutschlands einen wirklichen Abschluß.

wird also immerhin die Feststellung der Epochen einigem Schwanken unterworfen sein; dies hat jedoch für die Wissenschaft keinen Nachtheil, sobald sie sich nur der Momente deutlich bewußt ist, um welche sich das Ganze dreht.

§ 66. Erfordernisse für den Kirchenhistoriker.

Die Erfordernisse zu einer gründlichen und fruchtbaren Behandlung der Kirchengeschichte sind:

1. unparteiische Ausmittelung der Thatsachen aus den vorliegenden Quellen und Documenten (historische Kritik);

2. unbefangene Beurtheilung des historischen Stoffes nach dem Gesetze der niederen und höheren Causalität (historische Pragmatik);

3. lebendiges Interesse für das Christenthum und ein die Erscheinungen desselben auch in ihrer Entartung nach dem christlichen Maßstabe würdigender Sinn (religiöse Weihe, Begeisterung).

Es versteht sich von selbst, daß nur von dem Studium in seiner Vollendung (der Virtuosität) das Genannte in vollem Maße gefordert werden kann. Dieß gilt namentlich vom Quellenstudium[1], das dem Anfänger nur in einem beschränkten Umfange zugemuthet werden darf und zu welchem ihm jedenfalls erst Bearbeitungen die Bahn zu brechen haben: doch soll ein Jeder, auch wenn er die Kirchengeschichte nicht zu seinem speciellen Berufe macht, in einzelnen Partien sich am Quellenstudium üben, damit er den historischen Sinn schärfe und ähnliche Leistungen Anderer zu beurtheilen wisse.

1. Die bei der Erforschung der Quellen anzuwendende Kritik ist eine doppelte. Einerseits fallen ihre Functionen mit denen der exegetischen (literarischen und Text-) Kritik zusammen, indem sie es mit der Authentie und Integrität der historischen Denkmäler zu thun hat, deren sie sich bedienen will. In dieser Hinsicht unterliegt sie genau denselben Gesetzen, wie die § 47 behandelte biblische Kritik. Weiter aber tritt zur philologischen noch die eigentlich historische Kritik im engeren Sinne hinzu. Es fragt sich, ob der Gewährsmann, auf den wir uns berufen, seiner ganzen Eigenthümlichkeit, seinem Charakter, seiner Bildung, seiner äußeren Lage nach die Wahrheit habe sagen können und ob er sie habe sagen wollen. Beides ist mit Unparteilichkeit zu untersuchen, und darnach der Werth oder Unwerth der Quelle im Ganzen und die Zuverlässigkeit der Angaben im Einzelnen zu bestimmen. Nur muß man dabei nicht die absolute Wahrheit, sondern die relative im Auge haben und nicht den Maßstab unserer Forderungen an die früheren Zeiten legen. Eine Nachricht, die auf sicheren Angaben eines zuverlässigen Zeugen beruht, nennen wir eine verbürgte; eine, der diese volle Bestätigung mangelt, eine zweifelhafte, unverbürgte oder wohl

[1] Vgl. Schleiermacher § 156—157. 184. 190.

gar verdächtige. Der wahre historische Tact wird sich ebensowohl vor Hyperkritik (Skepticismus) als vor Unkritik (vor blindem Autoritäts- und Legendenglauben) hüten.

2. An die Kritik reiht sich die Pragmatik. Bloße zuverlässige Erzählung der Thatsachen, ohne eigene Verarbeitung des Stoffes und ohne Zuthat des Urtheils, ist die Aufgabe eines guten Chronisten[2]. Ueber diesem steht jedoch der Historiker. Die Geschichte ist ein lebendiges, zusammenhängendes Ganzes. In der Gegenwart spiegelt sich die Vergangenheit, wie in jener wieder die Keime der fernsten Zukunft liegen. Das Einzelne ist ein Product seiner Zeit, und diese wieder ist durch das Zusammenwirken vieler Einzelnen bestimmt. Auch läßt sich nicht läugnen, daß Volksthümlichkeit, Verfassung, Klima u. s. w. auf das innere Leben einwirken, und dieses wieder seine Rückwirkung nach Außen übt. So schlingt sich durch die ganze Geschichte, d. h. durch die zeitliche Entwickelung der moralischen Welt, wie durch die räumliche der physischen, eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen, und dieser Kette nachzugehen, Anstoß und Gegenstoß nach den Gesetzen der sittlichen Polarität zu erkennen und zu verstehen, ist Aufgabe der geschichtlichen Philosophie oder des historischen Pragmatismus. Wir unterscheiden dabei jedoch ein doppeltes Gesetz der Causalität, ein niederes und ein höheres, ein mittelbares und unmittelbares. Jede concrete Thatsache nämlich erscheint uns zum Theil als ein Product äußerlich nachweisbarer, mechanischer Ursachen, wobei aber nicht zu vergessen, daß dieses Ursächliche selbst wieder Wirkung von anderen Ursachen ist, und daß das neue Product bereits wieder die Causalität zu weiteren neuen Wirkungen in sich schließt. Allen den einzelnen, sich selbst unter einander haltenden und stützenden Kräften muß aber eine Urkraft zu Grunde liegen, in der sie ihren absoluten, ihren schlechthin letzten Haltpunkt finden. Beides kommt nun bei einer ächten Geschichtsbetrachtung zu seinem Rechte. Die Neigung zu einer atomistischen Behandlung muß an der dynamischen ihre Schranke und ihre Ergänzung finden, wenn nicht auf diese oder jene Weise Einseitigkeit entstehen soll. Alles auf schon bekannte, gegebene, empirische Ursachen zurückzuführen und auch das Größte aus dem Kleinen, das Ursprüngliche aus dem Gemachten und Gewordenen, das geistig Nothwendige und Freie aus dem Zufälligen und Willkürlichen, mit einem Worte das Leben aus dem Tode erklären wollen, ist kleinlich, geistlos, abgeschmackt. So wenn man die Ausbreitung des Christenthums in den drei ersten Jahrhunderten einzig abhängig machen wollte vom politisch-finanziellen Zustande des römischen Staates, von den Cassenverlegenheiten einiger Kaiser, von den guten Landstraßen im Reiche u. a. m., oder die Reformation von einem unbedeutenden Mönchsstreite der Augustiner mit den Dominikanern; denn daß aus dem Kleinsten nicht selten das Größte komme, ist nur scheinbar, weil das mathematisch Kleine dennoch dynamisch gleich groß ist. (Nur aus der Eichel kommt die Eiche.) Aber so wenig man die äußeren, zufällig scheinenden Ursachen überschätzen soll, ebensowenig darf man sie übersehen und vernachlässigen. Alles, mit Uebergehung der Mittelglieder,

---

[2] Ueber den Unterschied der Chronik und der Geschichte s. Schleiermacher § 152. 154. Vgl. überhaupt Gervinus, Grundzüge der Historik. Lpz. 1837.

nur auf eine geheimnißvolle Grundursache zurückführen wollen, heißt die Geschichte zu einem Zaubergarten machen, zu einer laterna magica, aus welcher lauter unverbundene räthselhafte Gestalten auftauchen, um dann wieder im Nebel zu verschwinden. „Ein flacher Kopf“, sagt Herder treffend, „sieht und reiht in der Geschichte nur facta, ein verdrehter Kopf sucht in ihr Mirakel.“ Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte[3].

Auch die sittliche Beurtheilung der Personen und Thaten hängt von der echten pragmatischen Behandlung ab. Auch hier ist ein doppeltes Extrem zu vermeiden. Die atomistische Pragmatik ist gewöhnlich auch bereit, an jede Erscheinung den sittlichen Maßstab ihrer Zeit zu legen und so die Geschichte zu schulmeistern. Sie wittert überall Betrug und niedere, gemeine Absichten, oder sie verwirft als Thorheit und Schwärmerei, was nicht ihrem Ideal von Vernünftigkeit entspricht. Bei einer solchen Behandlung kommen besonders die mittelalterlichen Erscheinungen des Papst- und Mönchthums, der Kreuzzüge &c. übel weg, und auch die Lehrstreitigkeiten haben für sie nur die Bedeutung gehässiger Zänkereien. Sie hat keine Ahnung von den tieferen Trieben des Menschengeistes, der hier unter den phantastischen Verhüllungen zu Tage tritt; es fehlt ihr an der nöthigen Schwungkraft, aus ihrer subjectiven Befangenheit herauszutreten und das persönliche Bewußtsein zu dem der menschlichen Gattung zu erweitern[4]. Den Gegensatz zu dieser engen Betrachtungsweise bildet jene großartige Objectivität, welche, mit völliger Selbstverläugnung, jedes sittlichen Urtheils sich begiebt und von ihrer speculativen Warte herab den Evolutionen des Weltgeistes als einem göttlichen Drama zusieht. Da wird die Geschichte, obwohl sie als Geschichte des Geistes sich giebt, doch zu einem bloßen Naturproceß, und alle sittliche Zurechnung hört auf. Zwischen diesen beiden Extremen, von denen das eine mit deistischem, das andere mit pantheistischem Wesen zusammenhängt, steht die wahre (theistische) Geschichtsbetrachtung in der Mitte, nach welcher sich die Geschichte in dem Gebiete der Freiheit und gleichwohl unter der Leitung einer alle Fäden verknüpfenden und leitenden Vorsehung, mithin nach einer höheren Nothwendigkeit bewegt, die wir

---

[3] „Es gab eine Zeit — kaum ist sie Vergangenheit — wo man sich gefiel, die Geschichte aus blinden Zufälligkeiten in ihren wichtigsten Wendepunkten zu erklären; man nannte es die philosophische Methode. In unsern Tagen sind Manche in das abstracte Gegentheil verfallen: man nennt auch dieses die philosophische Methode.“ Reuchlin, Geschichte von Port Royal I. S. 54. Vgl. Gervinus a. a. O. S. 69 f. In neuerer Zeit hat sich zum Theil Gfrörer wieder auf diesen Standpunkt gestellt.

[4] „Auf der niedrigsten Stufe“, sagt daher Neander in Beziehung auf die Kreuzzüge, „am meisten den uralten Adel der Menschheit verleugnend, steht der kalte Verstand, der mit vornehmem Mitleiden auf solche Zeiten herabsieht; nicht, weil er begeistert ist von der wahren Realität, sondern weil ihm das allein als reell erscheint, was das Niedrigste ist unter allem Schein, weil ihm gerade das als das Wahnsinnige erscheint, was hier das Schönste ist: arbeiten und wagen für etwas, was lebt und Werth hat nur in der Brust des Menschen.“ Der heil. Bernhard (1. Ausg.), S. 210. — „Man pflegt zu sagen“, urtheilt eine katholische Stimme, „die Brust macht den Redner; man kann in höherm Sinne sagen, das Herz macht den Historiker; die Wahrheit ruht nicht auf Kritik allein, vielmehr vor Allem auf dem festen Willen, sie auch dann zu lieben, wo sie unangenehm lautet.“ (Histor.-polit. Blätter für das kathol. Deutschland 1854, S. 654.)

freilich nicht a priori construiren, wohl aber mit jenem feineren Sinne, der durch ruhige Beobachtung geschärft wird, herausahnen können. „Die Geschichte," heißt es, „ist das Weltgericht." Dieses im absoluten Sinne zu vollziehen — dazu möchten uns doch wohl die Acten fehlen; Gott hat das Gericht sich vorbehalten. Die κρίσις ist daher mit Bescheidenheit zu üben, und fragen wir nach dem Maßstabe, nach welchem wir in der Kirchengeschichte die kirchlichen Erscheinungen zu beurtheilen haben, so kann dieser kein anderer sein, als das Wort Gottes. Dieses ist der Kanon, nach welchem wir jede weitere Entwickelungsstufe des christlichen Lebens zu beurtheilen haben. Wir haben bei jeder Erscheinung zu fragen: wie verhält sie sich zu der Idee des Christenthums, wie solche niedergelegt ist im Neuen Testament? Dieß ist aber nicht so zu verstehen, als ob schon jede Gestaltung des christlichen Lebens verwerflich wäre, die nicht der apostolischen Kirche auf's Haar ähnlich sieht. Dieß wäre der Tod aller Geschichte, die ja eben Entwickelung fordert. Das entwickelte Leben verhält sich zum ursprünglichen, wie die Pflanze zum Keim. Wie aber des Keimes Leben in die Pflanze übergeht, so muß das christliche Princip in jeder Erscheinung nachgewiesen werden können, und nur so weit dieses geschehen kann, so weit hat die Erscheinung ihre sittliche Berechtigung; wo dieses Princip vermißt, wo es in sein Gegentheil verkehrt wird, da ist auch ein krankhafter Zustand unverkennbar. Aber auch da giebt es noch viele Abstufungen. Es kann ein ganzes kirchliches Institut, z. B. das Papstthum, mit allen seinen Consequenzen als etwas vom rein apostolisch-christlichen Standpunkte aus Verwerfliches, als etwas Krankhaftes und selbst durch krankhafte Zustände Bedingtes erscheinen, ohne daß darum nun die Papstgeschichte gleich zu einer Geschichte des Antichrists zu werden braucht. Einmal wird schon die Entwickelung des Papstthums selbst in seinem historischen Zusammenhange mit der Gestaltung der germanisch-christlichen Welt in seiner relativen Nothwendigkeit (als Gegengewicht gegen barbarische Willkür und Rohheit) zu begreifen, und dann wieder werden die einzelnen Päpste an dem Maßstab der Papstidee zu messen sein, wobei immer noch zwischen einem Gregor VII. und einem Alexander VI. eine weite Kluft besteht. Auch kann „ein Historiker die Päpste des Mittelalters vertheidigen und zugleich der strengste Gegner derer sein, welche die mittelalterlichen Päpste für unsere Zeit zurückwünschen"[5]. Aehnlich steht es mit dem Mönchthum. Ist doch die Reformation selbst aus demselben hervorgegangen, und unterscheidet sich doch eben die geschichtliche Reformation dadurch von einer doctrinär-abstracten Verbesserungstheorie, daß Luther durch eben den kirchlichen Lebensproceß des Mittelalters hindurchgegangen ist, in den er später reformatorisch einzugreifen berufen war. Das ist ja eben das Tröstliche in der Geschichte, daß der Irrthum, auch wo er sich noch kräftig verhärtet, immer nur an der Wahrheit zur Erscheinung kommt, und daß selbst eine verdorbene Zeit unbewußt die Heilmittel in sich schließt, deren die folgende mit freierem Bewußtsein sich bemächtigt. Nur in der Gesammtheit ihrer Entwickelung

---

[5] Möhler, kleine Schriften I S. 76. Ein schlagendes Beispiel hierfür ist Voigt in seiner Behandlung Gregor's VII.; vgl. dessen Antwort an den Bischof von Larochelle vom 23. Juni 1829 (im Vorwort zur zweiten Aufl.).

aufgefaßt kann dann auch die Geschichte die Lehrerin der Gegenwart werden, oder vielmehr ergiebt sich aus ihr dann die Gegenwart selbst, während es als ein arger Mißbrauch zu betrachten ist, sie den sogenannten Zeitinteressen und der persönlichen Stimmung in der Weise dienstbar zu machen, daß man willkürlich aus ihr bald Ideale und bald wieder Zerrbilder herausgreift, um durch die einen die Unkundigen zu blenden, durch die anderen sie zu schrecken[6]. Dadurch wird die Geschichte zu einer Rüstkammer herabgewürdigt, aus der sich ein Jeder die Waffe holt, die ihm gerade dient, und „was sie den Geist der Zeiten“ nennen, den sie damit heraufzubeschwören glauben, das ist nicht selten „der Herren eigener Geist“.

3. Mit dem Bisherigen hängt aber eben darum auch unsere dritte, die sittlich-religiöse Forderung, zusammen. Es galt längere Zeit als höchste Weisheit des historischen Pragmatismus, der Historiker als solcher dürfe keiner Religion angehören, und somit sei auch die Kirchengeschichte die beste, welche am wenigsten Vorliebe für ihren Gegenstand überhaupt und zugleich auch keine Anhänglichkeit an die eine oder andere Geistesrichtung blicken lasse, mithin durch Farblosigkeit und Trockenheit sich auszeichne. Wir erinnern hier an das, was über die Objectivität der Exegese zu sagen war. Allerdings ist Befangenheit in der einen oder anderen religiösen Richtung dem freien geschichtlichen Blicke hinderlich; der Historiker soll über den Parteien stehen; aber das heißt nicht, er soll weder eine Ueberzeugung haben, noch eine solche verrathen. Vorausgesetzt, daß diese Ueberzeugung eben nicht ein Hängenbleiben in blinden Vorurtheilen, sondern selbst schon eine Frucht geistiger Anstrengung ist, so darf sie nicht nur sich geltend machen, sondern sie wird es von selbst, je mehr sie eine lebendige ist, und soll es. So wird der für die Kunst Begeisterte und in ihre Lebensgeheimnisse Eingeweihte doch eher berufen sein, die Kunstgeschichte darzustellen, als der ihr fern Stehende, und die beste Geschichte eines Volkes wird in der Regel von dem gegeben werden, der mit dem Volke selbst gelebt und gefühlt hat und in seine heiligsten Interessen verwachsen ist (Tacitus, Möser, Joh. von Müller, Macaulay, Palacky). Man könnte nun freilich sagen: folglich könne auch die Geschichte des Islam am besten von einem Muhammedaner, die des Judenthums von einem Juden u. s. w. dargestellt werden. Und dieß müssen wir insoweit zugeben, als auch ein christlicher Geschichtsforscher, der die Geschichte jener Religionen aus ihrem innersten Kern heraus darstellen

---

[6] Schleiermacher § 155 Anm.: „Wie im gemeinen Leben, so auch im wissenschaftlichen Gebiete verfälscht ein aufgeregtes, selbstisches Interesse, mithin auch jedes Parteiwesen, am meisten den geschichtlichen Blick.“ Vgl. Ullmann, Th. St. u. Kr. 1829. 4. S. 677: „Gerade in einer von Parteiungen bewegten Zeit ist nichts verführerischer, als auch die historische Forschung nur der Partei und dem Interesse des Tages dienstbar zu machen, weil dieß, wenn auch nicht auf die Dauer, doch für den Augenblick Ruhm und Vortheil sichert. Wo aber dieß der Fall ist, wird es auch mit dem gründlichen und umfassenden Quellenstudium nicht viel auf sich haben“ u. s. w. „Interessen der Gegenwart in die historische Arbeit hineinzubringen“, sagt Ranke, „hat gewöhnlich die Folge, deren freie Vollziehung zu beeinträchtigen.“ (Vorr. zur engl. Geschichte S. XI.) Freilich geht Ranke in seiner Objectivität sehr weit, auch in Beziehung auf die kirchlichen Gegensätze. Er schreibt die Geschichte „mit der Gemüthsruhe eines Genremalers“ (s. d. Rec. in der A. A. Z. 1860. Beil. 345.)

und begreifen will, sich in den Islam und das Judenthum einleben und diese aus sich heraus reproduciren muß. Es fragt sich nur, ob diese Reproduction möglich ist? Allerdings ist hier oft gefehlt worden. Oft hat auch christliche Bornirtheit die Kirchengeschichtsschreiber gehindert, heidnische Zustände richtig aufzufassen. Aber da liegt die Schuld nicht am Christenthum. Wo dieses auf der höchsten Stufe seiner Entwickelung steht, da gilt das Wort: Der Christ richtet alle Dinge. Denn die freieste und unbefangenste Reproduction der niederen Stufe ist von der höheren aus immer möglich, ja sogar in dem Grade möglich und wirklich, daß das eigentlich bewegende Princip der niederen Stufe erst von dem auf der höheren Stufe Stehenden ganz durchschaut und verstanden wird[7]. Der Christ kann das Judenthum und den Muhammedanismus in einer ganz anderen Weise in sich aufnehmen und verarbeiten, als dies dem Juden oder Muhammedaner mit dem Christenthum, ja als es ihnen sogar mit ihrer eigenen Religion gelingt, zu der sie sich wie Träumende verhalten — die „Decke Mosis" liegt auf ihrem Angesichte — während sich dieselbe vor dem wachen und nüchternen Auge der christlichen Betrachtung erst im rechten Lichte darstellt. (Dieß weiter darzuthun ist Aufgabe der Apologetik.) Damit soll nicht geläugnet werden, daß einzelne Partien der Kirchengeschichte auch von Solchen bearbeitet werden können, welche dem christlichen Lebensprincip fern oder gar feindlich gegenüber stehen. Nur wird sich da die Thätigkeit entweder auf die bloße Sammlung des Stoffes oder auf einseitige Kritik beschränken, während ihr das eigentlich Bewegende und Belebende verhüllt bleibt (Gibbon). Nur dem Liebenden schließt sich das Leben in seinen innersten Beziehungen auf[8], während für die Entdeckung der Fehler und Gebrechen das Auge des kalten Beobachters oder gar des Feindes allerdings geschärft und das der Liebe manchmal blind ist. Aber vor dieser Blindheit schützt wieder der ächte christliche Geist, der ein Geist der Wahrheit ist. In diesem Geiste, so weit wir ihn in uns aufgenommen haben, spiegelt sich am treuesten das Bild der Kirche, zwar nicht ohne Flecken und Runzeln, sondern gerade so, wie es ist, mit seinen Licht- und Schattenseiten, während der kalte Weltsinn in dem kalten Hohlspiegel seines in der That ausgehöhlten Kopfes und Herzens nur das Zerrbild zu einem Urbilde auffängt, das er nicht kennt[9].

---

[7] Hierin treffen wir mit Möhler zusammen (kleine Schriften II, 284), nur daß ihm der Katholicismus, uns der evangelische Protestantismus als die höchste Stufe gilt. Ob dieser jenen oder jener diesen zu begreifen besser im Stande sei, ist allerdings eine Frage der Zeit, die für uns entschieden ist.

[8] „Mark Aurel war ein guter und auch einsichtsvoller Mann, aber was die christlichen Märtyrer auf den Scheiterhaufen erhob und stärkte, vermochte er ebensowenig zu fassen als Jemand, der gar kein speculatives Vermögen hätte, die Ethik des Spinoza." Kliefoth, Einleit. in die Dogmengeschichte S. 174.

[9] Gieseler, Kirchengeschichte § 5: „Das Interesse für eine kirchliche Partei, wie die Befangenheit in der Art und Weise seiner Zeit, muß der kirchenhistorische Forscher ablegen; dagegen aber kann er ohne christlich religiösen Geist nicht in den inneren Charakter der Erscheinungen der Kirchengeschichte eindringen, weil man überhaupt keine fremde geistige Erscheinung historisch richtig auffassen kann, ohne sie in sich zu reproduciren. Nur solche Forschung kann entdecken, wo der christliche Geist ganz fehlt, wo er bloß als Larve gebraucht wird, und welch ein anderer Geist an seine Stelle getreten ist; sie wird es aber auch nicht verkennen, wo er vorhanden ist, selbst wenn er sich in Erscheinungen ausspricht, die unserer Art

§ 67. Methode des kirchengeschichtlichen Studiums.

Bei dem reichen Umfang der Kirchengeschichte ist es unmöglich, einer jeden Erscheinung dieselbe Aufmerksamkeit zu widmen, und es wird sich daher das Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen nach dem größeren oder geringeren theologischen Interesse zu richten haben. Einen allgemeinen (schematischen) Ueberblick über das Ganze nach seinen synchronistischen Verhältnissen muß Jeder inne haben, der das Einzelne mit Erfolg bearbeiten will. Dazu ist das Studium oder noch besser das Anfertigen von Tabellen nothwendig. Aus dem Ganzen werden sich aber für den protestantischen Theologen besonders die Partien herausheben, in welchen die Kirche entweder noch vorzugsweise in ihrer gesunden Entwickelung begriffen war, oder in welchen sie zu derselben zurückkehrte, wozu indeß auch die Geschichte des Verfalls und der Entartung im Mittelalter nach ihren Hauptmomenten, sowie anderseits die großartige Gestaltung der mittelalterlichen Kirche als nothwendiges Verbindungsglied gehört. Ueberdieß soll einem Jeden die specielle Kirchen- und Reformationsgeschichte seines Landes am besten bekannt sein, und da sich das Allgemeine nur durch das Besondere belebt und veranschaulicht, so ist das Studium von kirchenhistorischen Monographien als besonders anregend und bildend zu empfehlen.

Das Gebiet der Kirchengeschichte ist ein unendliches (Schleiermacher § 184), und für den Kirchenhistoriker hat daher auch die Arbeit kein Ende. Von dem aber, der sich zum Dienste der Kirche ausbildet (dem Theologen im Allgemeinen), kann nur verlangt werden, daß er „aus diesem unendlichen Umfange dasjenige inne habe, was mit seinem selbstständigen Antheil an der Kirchenleitung zusammenhängt“ (Schleierm. § 185). Dazu ist vor Allem die Universalkirchengeschichte nothwendig, welche das Netz giebt (Schleierm. § 91. 187). Mit diesem muß Jeder so vertraut sein, daß ihm nirgends in der Entwickelung der Jahrhunderte eine Lücke bleibt, die er nicht wenigstens mit den

---

und Weise fremd sind.“ Vgl. Schleiermacher § 193 und Fricke, Lehrb. der Kircheng. I. § 7. Thiersch bezeichnet dieß als die große Aufgabe der Kirchengeschichte, „zu erkennen, was an dem Verlauf der Dinge naturgemäße Entfaltung, was Versündigung der Menschen und was in den Folgen der menschlichen Schuld höhere Fügung war.“ „Die Kirchengeschichte“, fährt er fort, „erhebt sich nur dann zur wahren und wahrhaft theologischen Wissenschaft, wenn sie die ganze Vergangenheit auf die Gegenwart bezieht, wenn sie vom Anfang der Kirche an den Proceß der Ereignisse bis auf den heutigen Tag verfolgt, um das Wirken der jetzt bestehenden an's Licht zu stellen, dadurch das Verständniß der Gegenwart zu begründen und divinatorische Blicke in die Zukunft der Kirche zu eröffnen.“ (Vorl. über Prot. u. Kath. Erl. 1846. I. S. 138 f.)

dahin gehörigen Namen, an welche die hauptsächlichsten Erinnerungen sich knüpfen, ausfüllen könnte. Das Einüben dieses synchronistischen Schematismus (nach Tabellen) ist unerläßlich, und ehe dieses Bild des Ganzen in der Seele feststeht, ist alles Eingehen auf Einzelheiten ein Graben und Wühlen ohne Plan. Aber mit diesem allgemeinen Bilde darf man sich keineswegs begnügen. Das Netz muß ausgefüllt werden, und es darf nicht von Zufälligkeiten abhängen, wie das geschieht. Ob die alte, die mittlere, die neuere Kirchengeschichte das Wichtigere sei, läßt sich ins Allgemeine nicht bestimmen. Daß die mittlere Geschichte für den Protestanten in ein anderes Verhältniß zur älteren und neueren zu stehen komme, als für den Katholiken, ist leicht einzusehen. Trotzdem wäre es unhistorisch (einseitig protestantisch und puritanisch), zu sagen, wir könnten die Geschichte des Mittelalters und der Hierarchie entbehren, sie gehe uns nichts an. Denn selbst wenn man sie nur als Geschichte des Verfalls und der Entartung betrachten wollte, so müßte sie doch schon um deßwillen gekannt sein; sie ist dieß aber nicht allein, sondern sie verknüpft auch mannigfach die Fäden, die sie anderweit unterbricht und verwirrt: und eben diesen Verknüpfungen ist nachzugehen und die mittelalterliche Katholicität aus ihrem Princip heraus zu begreifen, was nur bei einiger Detailkenntniß des historischen Materials geschehen kann. Gleichwohl würde es von dem Zweck, den sich ein protestantischer Theologie-Studierender beim Studium der Kirchengeschichte vorsetzt, abführen, wenn man ihn etwa mit Vorliebe in das Detail der Papst- und Ordensgeschichte und des römischen Rituals einführen wollte — wie dieß in Hurter's Innocenz III. geschieht[1] —, um dagegen über die Reformationsgeschichte und die Geschichte der neueren Zeit flüchtig hinwegzugehen oder gar die ersten Jahrhunderte zu kurz zu behandeln. Diese und die Reformationsgeschichte mit dem, was daran hängt, bilden doch eigentlich den historischen Boden der protestantischen Kirche, auf dem also auch der protest. Theologe vorzüglich zu Hause sein soll, wenn er gleich das Mittelalter nicht ignoriren darf. (Wir möchten fast sagen, es walte hier ein ähnliches Verhältniß ob, wie bei der Exegese zwischen dem Studium des Alten und dem des Neuen Testaments). Dazu aber gesellt sich noch das vaterländische Interesse. Jeder soll die Gründung und Verbreitung des Christenthums in seinem Lande, die Geschichte der kirchlichen Institute und namentlich die Reformationsgeschichte desselben genauer kennen, als die Universalkirchengeschichte sie zu behandeln im Stande ist. Hier ist Manches durch Privatstudium nachzuholen; doch sollte

[1] Vgl. § 69 u. Schleierm. § 154 u. 191. Daß es bei der Kirchengeschichte überhaupt nicht auf bloße Detailkenntniß und auf Gedächtnißkram ankommt, nicht auf bloße Conception, sondern auf Perception, daran möchten wir mit Oberstudienrath Roth erinnern (Gelzer's prot. Mon.-Blätter 1851. Dec. S. 364): „Die äußere Kirchengeschichte können wir durch Vorlesungen oder aus Büchern kennen lernen, sie ist ein Gegenstand der Conception; dagegen die innere erfordert, wie kaum ein anderer Stoff, die Perception. Wird diese als Gegenstand der bloßen Conception behandelt, so bringt sie dem Geist keinerlei Nahrung. Kann es wohl etwas Tranrigeres geben, als eine Prüfung, in welcher der Candidat sein Urtheil über Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Abälard gerade so abgiebt, wie er es seiner Zeit nachgeschrieben hat!" — Die Anregung bleibt also auch hier (der Stoff sei, welcher er wolle) die Hauptsache beim historischen Vortrag.

auch der öffentliche Unterricht darauf bedacht sein, die Studierenden der Landesuniversität in die genannten Specialstudien einzuführen.

Auch hinsichtlich der Ausführlichkeit, mit welcher die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens zu behandeln sind, ist ein gehöriges Maß zu beobachten. Die Protestanten sind geneigt, die Geschichte der Lehre mit größerer Ausführlichkeit zu behandeln, als die Geschichte der Verfassung und des Cultus. Die Kunstgeschichte ist eine Zeit lang von ihnen ganz vernachlässigt, jetzt wieder (von Hase) mit Recht auch in das Ganze aufgenommen worden. — Die Geschichte der Häresien muß so behandelt werden, daß die hauptsächlichsten Richtungen, welche durch die einzelnen Ketzereien repräsentirt werden, hervortreten, und daß der Blick nicht zu sehr durch die Mannigfaltigkeit der Schattirungen verwirrt wird, obwohl das Generalisiren auch wieder seine Gefahr hat, indem es leicht verflacht und die Eigenthümlichkeiten verwischt. Deßhalb ist es heilsam, bisweilen ein ganz Einzelnes und Besonderes bis auf seine letzte Faser zu verfolgen, und das muß auch der thun, der nicht aus der Kirchengeschichte Beruf macht, sondern der es überhaupt zu einer klaren und lebendigen Anschauung bringen will. Dieß führt zur Monographie und zwar zunächst zur Biographie. Es ist nicht bloß unendlich belehrend, sondern wahrhaft erquickend und erbauend, sein eigenes beschränktes Leben dadurch zu erweitern, daß man sich ganz in eine Zeit, ja in einen Mann und seine Seele hineinlebt, gleichsam mit ihm athmet, denkt und fühlt, aus seinen Augen heraus die Welt anschaut, mit ihm reist, predigt, leidet! Gesetzt auch, es werde dadurch für den Augenblick eine Einseitigkeit erzeugt, so wird dieselbe dadurch am leichtesten wieder ausgeglichen, daß wir uns zu anderer Zeit in einen anderen, entgegengesetzten gleichzeitigen Charakter versetzen und so dieselbe Bahn in einer neuen Metempsychose durchwandeln. Es erhöht sogar das Interesse, zwei sich abstoßende Persönlichkeiten, die aber eben darum hervorgerufen zu sein scheinen, um sich, wie die beiden Pole in der physischen Welt, zu ergänzen, neben einander zu betrachten, sie durch einander zu erklären und sich aus diesen persönlichen Factoren die von ihnen bewegte und getragene Geschichte, soweit es geht, psychologisch zu construiren, z. B. Bernhard von Clairvaux neben Arnold von Brescia, Anselm neben Abälard, Erasmus neben Hutten, Luther neben Zwingli, Calvin neben Castellio, Knox neben Cranmer, Bossuet neben Fenelon. Solche Parallelen, von der Hand eines christlichen Plutarch gezeichnet, müßten in der That höchst bildend sein. Dabei ist jedoch das Gesetz der Wechselwirkung nicht zu übersehen, nach welchem eine jede Zeit das Product der in ihr waltenden geistigen und persönlichen Kräfte ist, sowie diese auch wieder ein Product der in einer langen Vergangenheit wurzelnden Zeit sind. Man kann ebensowenig sagen, die Menschen machen die Geschichte, als, sie seien nur der Aus- und Abdruck des herrschenden Zeitgeistes. Ein Kind seiner Zeit ist Jeder: aber nicht Jedem ist es gegeben, Vater einer neuen Generation zu werden.

Obwohl die Biographie unstreitig für den sich bildenden Theologen das Empfehlenswertheste ist[2], so geht doch die Aufgabe der Mono-

---

[2] „Jeder Mensch ist ein (individueller) Spiegel seiner Zeit; aber die großen Geister derselben sind die reinsten, hellsten und weissagendsten; nur darf sowohl

graphie nicht im Biographischen auf. Auch die Darstellung kirchlicher Institute (z. B. die Gesch.' von Port Royal im 17. Jahrh.), die Verfolgung gewisser Geistesrichtungen bis in's Einzelne (Gesch. des Mönchthums, des Mysticismus u. s. w.) ist äußerst belehrend und erfrischend, vorausgesetzt, daß das Einzelne nicht als trockene Curiosität, sondern im Zusammenhange mit der ganzen kirchl. Lebensentwickelung betrachtet wird [3].

Geschichte der Kirchengeschichte.

Literatur zur Geschichte der Kirchengeschichte s. im literar. Anh. unter C, a.

Mit dem Entstehen der Kirche ist auch ihre Geschichte gesetzt, und jedes Denkmal des kirchlichen Lebens und Wirkens wird mittelbare oder unmittelbare Quelle der Kirchengeschichte. Eine Darstellung konnte erst nach Verlauf einiger Zeit, d. h. erst dann eintreten, als ein kirchengeschichtlicher Boden gewonnen war. Die erste Kirchengeschichte giebt uns **Eusebius** (bis 324), der indessen schon ältere Vorgänger, wie **Hegesipp** (um 150) und den Chronographen Julius Africanus (3. Jahrh.; vgl. über ihn H. **Gelzer**, I. II, 1. Lpz. 1880. 85) benutzte. Ausgaben des Eus. von Valesius, Par. 1659 ss. u. Reading, Cant. 1720, sowie in **Migne**, Patrol. gr. tom. XX; von Burton, Oxon. 1838 u. 1845. Handausgg. von Heinichen, Lips. 1827—40. 4 voll.; 2. ed. 1868 ff.; von Schwegler (Tüb. 1852), Lämmer (Schaffh. 1859—62) u. von Dindorf (Lips. 1867 ff.); deutsch von Stroth (Quedlinb. 1776 ff.), Closs (Stuttg. 1839), Stigloher (Kempten 1870). Ueber seine Glaubwürdigkeit vgl. die Arbeiten von Möller (1813), Danz (1815), Kestner (1817), Reuterdahl (1826), Rienstra (1833), Baur (1834). — An Eus. schlossen sich **Socrates**, **Sozomenus**, **Theodoret** und die Arianer **Philostorgius** aus dem 5., **Theodorus** u. **Evagrius** aus dem 6. Jahrhundert an (auch diese in der Valesius-Reading'schen Ausg.). Ueber die drei ersten vgl. F. **Holzhausen** (Gott. 1825), L. **Jeep**, Quellenuntersuchungen zu den griech. Kirchenhistorikern. Lpz. 1884. A. **Harnack**, Art. „Sokrates" in Herzog's R.-E. [2] XIV, S. 403.

Die lateinische Kirchengeschichtschreibung stand in der ersten Periode hinter der griechischen zurück. Zu nennen sind: **Rufin** (Uebersetzer und Fortsetzer des Eusebius), **Sulpicius Severus** im Anfang des 5., **Cassiodor** mit seinem Gehilfen **Epiphanius Scholasticus** (hist. tripartita) in der Mitte und **Gregor von Tours** zu Ende des 6. Jahrhunderts. Im Mittelalter heben sich neben den Byzantinern (Sammlung von Niebuhr 1828 ff. 46 Bände) **Syncellus**, **Theophanes**, **Nicephorus** (im 14. Jahrh.) die abendländischen Chronisten heraus: **Jornandes** (550), **Gregor von Tours** († 594), **Beda der Ehrwürdige** († 735), **Paul, Warnefrid's Sohn** († um 800), **Haymo von Halberstadt** († 853), **Anastasius** († 891), **Hermannus Contractus** († 1054), **Lambert von Hersfeld** († um 1100), **Sigbert von Gemblours** (Gemblacensis † 1113), **Adam von Bremen** († nach 1076) u. s. w., dazu die zahlreichen Martyrologen und Legendenschreiber (meist ohne Kritik und historische Kunst). — Die Reformation wirkte unmittelbar weniger auf die Kirchengeschichte als auf die Exegese ein. Erst als die Stürme zum Theil vorüber waren, nach

---

für die Auffassung als für die Darstellung nie vergessen werden, daß sie nur als besonders hervortretender Ausdruck des jedesmal zu erfassenden Gesammtgeistes von Wichtigkeit sind." **Fricke** Lehrb. d. Kirchengesch. S. 6.

[3] Vgl. darüber besonders **Ullmann** in der Vorrede zu **Trechsel's** Geschichte der Antitrinitarier (von Anfang an).

dem Augsburger Religionsfrieden, unternahm eine Anzahl lutherischer Theologen zu Magdeburg unter der Leitung von Matthias Flacius (Illyricus) eine weitläufige und zugleich nach Rubriken geordnete Bearbeitung der Kirchengeschichte nach Jahrhunderten (Magdeburger Centurien. Bas. 1559–74. XIII Centt., vgl. Twesten, Matthias Flacius, Berl. 1844. S. 16 f.; W. Preger, M. Flacius Ill., Erl. 1859—61; A. Jundt, Les cent. de Magd. Par. 1883). Vom römischen Standpunkt aus wurden ihnen die Annalen des Cäsar Baronius (Rom. 1588—1607. 12 voll., bis zum Jahr 1198 reichend; Fortsetzungen gaben Raynaldus und Laderchius bis 1571, in unserem Jahrh. A. Theiner bis 1585; neue Ausgabe Paris 1864–82. 36 voll.) entgegengesetzt. Längere Zeit blieb die Kirchengeschichte im Dienste der confessionellen Parteien. Unter den Lutheranern zeichneten sich Kortholt, Ittig, Cyprian, Buddeus, Weismann, Pfaff, unter den Reformirten Hospinian, Turretin, J. Hottinger, Jablonsky u. A. aus; unter den Katholiken: Natalis (Noel) Alexander, Fleury, Bossuet, Tillemont; Erwähnung verdienen außerdem die Leistungen der Mauriner an Ausgaben von Kirchenvätern und Erläuterungen einzelner Partien der Kirchengeschichte. Der Mystiker Gfr. Arnold suchte die Kirchengeschichte dadurch auf einen unparteiischen Standpunkt zu stellen, daß er sich in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie (1699 f. u. ö.) mit Vorliebe der bisher verachteten Ketzer und Sectirer annahm; seine Unparteilichkeit schlug jedoch in Parteilichkeit um. Erst dem großen Mosheim († 1755) gelang es, der Kirchengeschichte wissenschaftliche Selbstständigkeit zu erringen, und Göttingen blieb von da an ein Hauptsitz der kirchlichen Historiographie[4]. — Chr. Wilh. Fr. Walch († 1784), wie auch dessen Vater Joh. Georg W. zu Jena († 1775), haben einzelne Zweige der Kirchengeschichte fleißig bearbeitet. — Eine bis zur Skepsis geschärfte Kritik übte Semler, aber „ohne allen Styl und ohne Sinn für die eigenthümlichen Zustände der Vorzeit“ (Hase) und ohne Spur von historischer Kunst. Gleichzeitig begann unter dem Einflusse der modernen Zeitansichten die sogen. „pragmatische Geschichtschreibung“, als deren würdigster Repräsentant G. J. Planck in Göttingen zu betrachten ist. Geistreich, aber mehr vom Standpunkte der Weltlichkeit aus und im Dienste der Aufklärung des Jahrhunderts schrieb L. T. Spittler sein Lehrbuch, das vermöge seiner geschickten Anordnung einen guten Ueberblick gewährt, während in Schröckhs bändereichem Werke ein großer Reichthum an Material vom Standpunkte einer gemäßigten Orthodoxie aus geboten wird. Die rationalistische Betrachtung der Kirchengeschichte, nach welcher dieselbe überwiegend als eine Geschichte der menschlichen Thorheit erscheint, fand durch Henke ihren Ausdruck. Schmidt (in Gießen) kehrte wieder zu jenem rein objectiven Standpunkte zurück, der die Theilnahmlosigkeit als historische Cardinaltugend vor allen anderen fordert. Danz und (mit besserer Auswahl und Umsicht) Gieseler führten durch ihre Lehrbücher den Studierenden an die Quellen zurück, indem sie den geschichtlichen Vortrag Schritt für Schritt durch größere Auszüge aus denselben belegten und (namentlich Gieseler) die gründlichsten Untersuchungen über schwierige Punkte unter dem Texte anstellten. Dieser überwiegend gelehrten Behandlung schloß sich die gläubig gemüthliche Neander's an, der es sich zum Ziel setzte, die Kirchengeschichte auf der Grundlage gelehrter Forschung darzustellen „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen“[5]. Wenn sich seinem

[4] Vgl. F. Luecke, de Joanne Laurentio Moshemio. Gott. 1837.

[5] Hagenbach, Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte (Stud. u. Krit.

Blick fast ausschließlich die innere Seite der kirchlichen Ereignisse nach ihrer religiösen Bedeutung aufschloß, so spiegelte sich dagegen in dem reichen Geiste Hase's das Bild der Zeiten allseitig wieder; in seinem „Lehrbuch" entwirft er es, mit künstlerischem Geschick in farbigen Umrissen besonders für die, welche mit dem Stoff schon einigermaßen vertraut sind; seine „Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen" (I. Lpz. 1885), ein für jeden Gebildeten verständliches Buch, vereinigt eine ausgeführtere Darstellung des geschickt gewählten Stoffes mit scharfer Beleuchtung und knapper Beurtheilung desselben. — Vom Standpunkt einer einseitigen confessionellen Polemik aus verwendete Guericke den Reichthum des zum Theil von Anderen entlehnten Materials zu einer Apologie des Lutherthums, mit ungerechten Seitenhieben auf die Reformirten. In ähnlicher, doch (namentlich in den neueren Auflagen) viel freierer Richtung hält sich das auch durch Reichhaltigkeit des Stoffes und Verwerthung der neuesten Forschungen hervorragende Werk von Kurtz. — Schleiermacher's Kirchengeschichte ist ein werthvolles Geschenk aus seinem literarischen Nachlasse, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, mehr eine großartige Skizze in Schleiermacher's Geiste, als ein Geschichtswerk. Baur hat das Resultat seiner vom Standpunkte einer bestimmten philosophischen Theorie aus unternommenen kritischen Forschungen und Combinationen in einer Reihe von Darstellungen der einzelnen Perioden gegeben, die nun auch zu einem Ganzen vereinigt vorliegen. „Aus dem Stamme von Hagenbach's Reformationsgeschichte ist eine Schilderung aller Zeitalter der Kirche erwachsen, in edler Milde und Anschaulichkeit, für die Gebildeten in der Gemeinde" (Hase). Richard Rothe (Vorless., herSg. von Weingarten, s. Anh.) „hat vornehmlich die Gesch. des relig. Geistes und Lebens in der Kirche geschrieben mit seinem allmählichen Verfließen in den christl. Staat" (Hase). — In der katholischen Kirche machten sich gleichfalls verschiedene Richtungen geltend: sowohl der Jansenismus als die josephinische Aufklärung fanden ihre Organe, gegenüber der im Dienste des Ultramontanismus stehenden Geschichtschreibung. Stolberg's Kirchengeschichte ist von Anderen (Kerz und Brischar) über die ersten Jahrhunderte hinaus fortgesetzt worden. Unter den neueren Bearbeitungen nehmen die von Katerkamp, Ritter, Locherer, Ruttenstock, Döllinger, Annegarn, Reichlin-Meldegg, Alzog[6], Kraus, Funk, Hergenröther eine hervorragende Stelle ein. Das berühmteste und berüchtigtste Werk ultramontaner Geschichtschreibung und das Muster vieler Arbeiten gleichen Geistes ist die „Geschichte des deutschen Volkes seit d. Ausg. des Mittelalters" v. J. Janssen geworden.

§ 68. Die Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte.

Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte sind:

I. in materieller Hinsicht:

1. die allgemeine Weltgeschichte, in Verbindung vornehmlich mit

---

1851. Heft 2). O. Krabbe, August Neander, Hamb. 1852. Ullmann, Vorrede zur 3. Ausg. der KG. Neander's. A. Harnack, Rede auf A. N. Berl. 1889.

[6] Hase (Rec. in der Jenaer Lit.-Zeit. 1844. Nr. 145. S. 578) bezeichnet das Werk von Alzog „als das erste kirchengeschichtliche Lehrbuch in der deutschen katholischen Kirche, welches mit einem ächt wissenschaftlichen Charakter den lebendigen Hauch des Geistes verbindet".

stellt sich dar in der Gegenwart), als eine Hülfswissenschaft. — Literatur s. im literar. Anh. unter D, c.

3. Die kirchliche Chronologie fällt mit der allgemeinen zusammen; besonders wichtig sind die verschiedenen Aeren. (Vgl. Gieseler S. 12). — Literatur s. im liter. Anh. unter D, c.

II. 1. Kirchliche Philologie. Im engeren Sinn versteht man unter kirchlicher Philologie die Kenntniß der kirchlichen Gräcität und Latinität, sofern sich vor Allem auf diesem Boden eine eigene Kirchensprache zum Ausdruck specifisch kirchlicher Begriffe herausgebildet hat. Im Grunde aber kann die Sprache eines jeden Volkes, zu dem das Evangelium gedrungen ist — und es soll ja in allen Zungen verkündet werden! — Aufgabe der kirchlichen Philologie werden. So die verschiedenen Sprachen des Orients, die mittelalterlichen Sprachen des Abendlandes, wie die neueren europäischen und außereuropäischen Sprachen. Vor allem wäre es eine lohnende und wichtige Aufgabe, die deutsche Kirchensprache in ihrer Entwicklung (durch die Mystiker, durch Luther, durch die Pietisten, durch den Einfluß der neueren Philosophie) näher zu verfolgen. Nicht minder harren noch verschiedene in die deutsche Kirchensprache übergegangene Fremdwörter einer endgültigen Erklärung. — Literatur s. im liter. Anh. unter D, d.

2. Die Diplomatik ist die Wissenschaft von den Diplomen oder Urkunden (Bullen, Breven, Stiftsbriefe, Patente u. s. w.); Unterabtheilungen der Diplomatik sind die Paläographie, Epigraphik, Numismatik, Heraldik und Sphragistik. — Literatur s. im liter. Anh. unter D, d.

§ 69. Einzelne Zweige der historischen Theologie.

Aus dem Gesammtgebiete der Kirchengeschichte lassen sich einzelne Seiten des kirchlichen Lebens herausheben und nach ihrem besonderen Entwickelungsgange betrachten. Unter den so entstehenden kirchenhistorischen Sonder- oder Zweck-Wissenschaften tritt vor Allem die Dogmengeschichte, d. h. die Geschichte der Entstehung und Ausbildung der kirchl. Dogmen, hervor. Eine besondere Abtheilung der Dogmengeschichte bildet die Patristik oder Patrologie. Weitere Sonderwissenschaften sind die Symbolik oder die Wissenschaft von den kirchlichen Bekenntnißschriften, endlich die Geschichte des Cultus und der Verfassung unter dem gemeinsamen Namen der Archäologie. Die Dogmengeschichte (mit der Patristik u. Symbolik) bildet die historische Grundlage der dogmatischen, die Archäologie die der praktischen Theologie.

Daß gerade diese Seiten hervortreten, ist nichts Zufälliges. Dogma, Verfassung und Cultus sind die drei Hauptfaktoren des kirchlichen Lebens. Die Geschichte der räumlichen Ausbreitung und der

Verfolgung des Christenthums bildet den Stamm, aus welchem jene Zweige hervorwachsen. Nun könnte man wohl auch diesen Stamm selbst besonders betrachten; allein man erhielte dann ein kahles Bild, so lange nur auf die räumliche Ausbreitung und Beschränkung Rücksicht genommen würde. Man hat nun zwar auch die Missionsgeschichte besonders behandelt. Aber in den ersten Perioden wird sie, wo sie lebendig behandelt wird, sich von selbst zur Kirchengeschichte ausweiten, die ja auch zu zeigen hat, wie das Christenthum sich verbreitet, welche Lehren es verkündet, welche Gebräuche und Sitten es eingeführt und welche Früchte es gebracht hat[1]; oder sie wird sich monographisch zusammenfassen lassen in Biographien ausgezeichneter Glaubensboten (Columban, Gallus, Bonifatius, Ansgar, Otto von Bamberg u. A.) Erst die neuere Missionsgeschichte verdient diesen Namen im eigentlichen Sinne, fällt aber entweder (wenn man mehr auf den Impuls der Missionsthätigkeit sieht) zusammen mit der Geschichte des christlichen Lebens und Wirkens (Stiftung von Missionsgesellschaften), oder leitet (wo man auf die Resultate sieht) unmittelbar in die Statistik über. Für die Thätigkeit des künftigen Missionars hat die Missionsgeschichte etwa dieselbe Bedeutung, welche das Studium der vaterländischen Kirchengeschichte für den hat, der seine Thätigkeit der heimathlichen Kirche zuzuwenden gedenkt. Für einen Solchen ist auch ihre besondere Behandlung zweckmäßig. Je mehr die Kirche selbst an der Missionsthätigkeit Antheil nimmt, desto mehr wird auch jeder Theologe diesen Zweig der Kirchengeschichte so weit zu verfolgen haben, als es zur Kenntniß der allgemeinen Kirchengeschichte nötig ist und zu einer Belebung ihres Gesammtbildes dient[2]. Anders verhält es sich indessen mit den im § genannten Zweigen, die vom Stamme der Historie ausbeugend sich unmittelbar in die beiden anderen Gebiete (das dogmatische und praktische) verflechten: hier erhalten wir Dogmengeschichte auf der einen, Archäologie auf der andern Seite, nur mit dem Unterschied, daß sich die Dogmengeschichte schon mehr zum Rang einer selbstständigen Wissenschaft erhoben hat, als die Archäologie (s. u.). Neben Dogma, Verfassung und Cultus käme noch die christliche Sitte in Betracht, und in der That ist auch schon sowohl die Geschichte der christlichen Sitte an sich, als die der christlichen Sittenlehre besonders behandelt worden. Letztere sollte eigentlich die Parallele zur Dogmengeschichte bilden, oder vielmehr bei einer lebendigen Behandlung derselben sich aus ihr hervorbilden. Erstere dagegen wird am besten als die Blüthe der Kirchengeschichte selbst geschaut, und es fragt sich noch sehr, ob es zweckmäßig wäre, sie von dem Mutterstamme zu trennen. Die lebendigste Anschauung von der christlichen Sitte gewinnen wir durch das Studium von Monographien (s. oben), sowie durch das der Archäologie, wo diese in einem weiteren Umfange behandelt wird.

Endlich ließen sich auch noch andere Zweige aussondern; doch haben

---

[1] Dieß ist z. B. der Fall in Blumhardt's Missionsgeschichte und in Tzschirner's „Fall des Heidenthums".

[2] Weil die neuere Missionsgeschichte vorwiegend als Zweckwissenschaft für den Missionar in Betracht kommt, geben wir die Literatur zu derselben im liter. Anh. zu Theil II, 4 bei Missionswissenschaft unter B, d.

dern Beides ist zu beachten: die naturgemäße, von Gott gewollte Entwickelung des im biblischen Keime Gegebenen zur allseitigen dogmatischen Bewußtheit, und die eben so natürliche, von Gott zugelassene, mit der Entwickelung gesetzte Abirrung in's Verzerrte. Die Dogmengeschichte hat es weder mit bloßer Evolution, noch mit bloßer Corruption, sondern mit beiden zu thun, und das Verhältniß des Einen zum Anderen zu bestimmen ist ihr wesentliches Amt. Sie hat es zu thun sowohl mit der kirchlich-positiven Bekräftigung als mit der traditionellen Verknöcherung, sowohl mit der wissenschaftlichen Verständigung über die Dogmen als mit der rationalistischen Verflachung derselben, mit der wahrhaft speculativen Verklärung wie mit der idealistischen Verflüchtigung, mit der ahnungsreichen Vertiefung wie mit der pseudomystischen Verdunkelung; in der rechten Erfassung und Würdigung aller dieser Momente[2] und ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander liegt eben das dogmenhistorische Geschick. Diese Aufgabe muß sie sich nicht durch Aufnehmen eines unnöthigen Ballastes erschweren, daher sie Manches, was die Kirchengeschichte in ihre Darstellung aufzunehmen hat, aus ihr voraussetzen darf[3].

§ 71. Allgemeine und specielle Dogmengeschichte.

Die Entwickelung und Bethätigung des dogmatischen Geistes im Ganzen wird sich immer auch wieder kundgeben in den einzelnen dogmatischen Bestimmungen, wie diese wiederum die dogmatische Gesammtrichtung einer Zeit bedingen. Daher greifen die allgemeine und die specielle Dogmengeschichte dergestalt in einander über, daß sie nicht absolut gesondert, sondern in gegenseitiger Beziehung auf einander zu behandeln sind.

Die christliche Lehre ist in ihrer Wurzel nur eine (τὸ θεῖον δόγμα), und die einzelnen Lehrbestimmungen sind nur die Glieder, in welche sich der Organismus auseinanderlegt. Je lebendiger dieß erkannt wird, desto mehr schwindet der Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem; daher

---

[2] Man darf nicht ein abstractes Schema von Rationalismus, Mysticismus u. s. w. zum Voraus mitbringen und die Begebenheiten darnach zerren und strecken, sondern jede dieser Richtungen muß aus ihrem eigenen historischen Zusammenhange heraus begriffen werden; s. Kliefoth, Einl. in d. Dogmengesch.

[3] „Zwischen der Dogmengeschichte als besondrer Wissenschaft und als Bestandtheil der Kirchengeschichte besteht nur ein formeller Unterschied; denn abgesehen von dem verschiedenen Umfange, der äußerlich bedingt ist, behandeln sie nur die verschiedenen Pole derselben Axe: jene das Dogma mehr als den sich selbst entfaltenden Begriff, die Kirchengeschichte das Dogma inmitten der Personen und Ereignisse." Hase, Kirchengesch. Vorr. zur 1. Aufl. S. VI. Ebenso sagt Kliefoth Einleit. in die Dogmengesch. S. 324: „Die ganze Kirchengeschichte setzt sich als Vorstudium der Dogmengeschichte voraus." Ueber ihr Verhältniß zu anderen historischen Disciplinen (z. B. der Ketzergeschichte) s. K. R. Hagenbach's Dogmengeschichte in der Einleitung.

auch Manche in neuerer Zeit die Eintheilung in allgemeine und specielle Dogmengeschichte verworfen haben. Allerdings ist die Methode zu verwerfen, nach welcher die allgemeine Dogmengeschichte in einem ersten und die specielle in einem zweiten Cursus (oder Bande) dargestellt wird, ohne lebendige Beziehung des einen Theils auf den anderen [1]; denn so ist das Eine nur ein erweitertes Capitel der Kirchengeschichte (Geschichte der Lehre, theilweise auch Geschichte der Dogmatik), das Letztere ein geschichtlicher Anhang zur Dogmatik (historia dogmatum). Diesem Uebelstande wird nur dadurch abgeholfen, daß man entweder die allgemeine Geschichte elastisch faßt und daher theilweise in die specielle sich ausbreiten läßt, oder daß man periodenweise die allgemeine (das dogmatische Princip, das die Periode beherrscht) vorausschickt und die specielle nachfolgen läßt, wobei dann allerdings die allgemeine Dogmengeschichte mehr die Gestalt einer Einleitung annimmt [2]. Letzteres halten wir bei der Einführung in die Dogmengeschichte für das Geeignetere, während Ersteres einer künstlerischen Darstellung günstiger ist. Auch die Anordnung der einzelnen Dogmen darf nicht (wenigstens nicht unbedingt) nach dem später fertig gewordenen dogmatischen System (den locis) getroffen werden, sondern muß sich nach dem vorherrschenden dogmatischen Charakter der Periode richten [3]; denn eine jede Periode hat ihren das Ganze bestimmenden Grundton von einem überwiegenden Dogma her, das eben ihren dogmatischen Charakter ausmacht [4]. Dieß führt auf die Frage nach der zweckmäßigsten Periodeneintheilung.

---

[1] Diese fehlerhafteste Einrichtung z. B. bei Augusti u. Baumgarten-Crusius.

[2] Hierin treffen wir mit Kliefoth zusammen. S. 334 f.: „Sobald die ganze Masse der dogmat. Erscheinungen in Perioden gesondert ist, kommt es weiter darauf an, den immanenten Gang der Perioden zu bestimmen und den geschichtl. Ort aufzufinden, welchen jede einzelne dogmatische Erscheinung innerhalb ihrer Periode selbst eingenommen hat. Dieß gewährt dann erst vollständig die Einsicht in das historische Verhältniß einer jeden dogmat. Erscheinung." — Natürlich sind hierbei die äußeren Begebenheiten, der Verlauf einer Streitigkeit, das Halten von Concilien, das Erlassen von Beschlüssen u. s. w. nicht ganz zu übergehen; sie bilden das nothwendige Gefüge. Aber doch hat „deren der Dogmenhistoriker nur so viel aufzunehmen, als nothwendig ist, um den Faden zwischen den einzelnen Knoten des dogmat. Entwicklungsganges zu bilden, oder sonst zu Illustrirung der von ihm darzustellenden Geschichte des Dogma". Kliefoth, S. 346. Vgl. auch S. 367 f.

[3] Auf das Ungehörige der Localmethode hat schon de Wette aufmerksam gemacht (Rel. u. Theol. S. 179.). Vgl. auch Kliefoth S. 370 und die Meier'sche Behandlung der Dogmengeschichte. Richtig sagt Baur, Dogmengeschichte S. 14: „Das Allgemeine, das als Einleitung der Geschichte jeder Periode voranzustellen ist, kann nur darin bestehen, daß der allgemeine Gesichtspunkt, unter welchen jede Periode gehört, festgestellt und die Stelle bestimmt wird, welche sie als dieser bestimmte Moment des allgemeinen geschichtlichen Processes einnimmt."

[4] „Es ist nicht zufällig, daß in diesem Jahrh. gerade diese, in jenem gerade jene Dogmen Epoche machen, sondern dieß Interesse ist Nothwendigkeit, und jedes Dogma kann in seiner Geschichte nur einmal zur Bedeutung der Epoche gelangen." Rosenkranz, Encykl. S. 248. „Nur was irgend einmal wahrhaft gelebt hat und eben dadurch unsterblich ist, indem es eine Strahlenbrechung des christl. Geistes in sich darstellte, gehört zur Geschichte, die eine Geschichte der Lebendigen ist und nicht der Todten, wie Gott nur ein Gott der Lebendigen." Hase a. a. O.

§ 72. Periodeneintheilung[1].

Bei der Eintheilung der Dogmengeschichte in Perioden ist ein anderes Princip zu befolgen als bei der der allgemeinen Kirchengeschichte, indem hier weniger die Epochen zu berücksichtigen sind, welche für das Ganze der Kirche wichtig erscheinen, als vielmehr die, welche der Lehre eine andere Richtung gaben. Nach dem jedesmal vorherrschenden, eine Zeit bewegenden dogmatischen Geiste ist demnach die Eintheilung zu treffen.

Es ist oben (§ 65) gezeigt worden, wie die Perioden der Kirchengeschichte nicht immer mit denen der allgemeinen Weltgeschichte zusammenfallen, weil das, was an dem einen Orte Epoche macht, dieß nicht in demselben Grade am anderen thut.

Aehnlich steht es mit der Dogmengeschichte in ihrem Verhältniß zur Kirchengeschichte; denn wenngleich die Geschichte der Lehre mit der der ganzen Kirche und der Verfassung zusammenhängt, so können doch bisweilen „auf der einen Seite große Veränderungen vor sich gehen, während auf der andern noch Alles beim Alten bleibt, und für die eine Seite kann ein Zeitpunkt bedeutend sein als Entwicklungsknoten, der für die andere bedeutungslos erscheint“[2]. Es ist nun freilich schwierig, die rechten Wendepunkte, welche die Dogmenkreise von einander scheiden, und die Knoten, wo sie in einander übergreifen, aufzufinden, und die Entscheidung darüber hängt selbst wieder von der Bestimmung der Natur des Dogmas ab. Wem die speculative Seite des Dogmas das Bestimmende ist, der wird anders theilen, als wer vor allen Dingen auf die religiöse Stimmung zurückgeht, von der das Dogma nur der verständige, aber nicht selten unzureichende Ausdruck ist, und der nach dem praktischen Einfluß fragt, den das Dogma auf irgend eine Zeit der Kirche geübt hat. Gleicherweise kann dem Einen mehr das Materielle (das Vorwalten gewisser Dogmen), dem Anderen das Formelle (die Lebensbedingungen, unter denen die Dogmenbildung zu Stande gekommen) Bestimmungsgrund werden. So ist z. B. die von uns vorgeschlagene Eintheilung in die apologetische, polemische, scholastisch-systematische, symbolisch-confessionelle, philosophisch-kritische und speculative Periode eine mehr formelle, während Kliefoth eine (zugleich formell auf den Nationalcharakter basirte) materielle Eintheilung vorgeschlagen und die einzelnen Perioden wieder sinnreich in ihre Stadien (des Aufblühens, der symbolischen Fixirung und des Abblühens) eingetheilt hat. Die erste Periode ist ihm die griechische: sie ist es, die zugleich die objective Lehre von Gott und Christo (Theologie und Christologie) ausbildet (Origenes, Athanasius, die Kappadocier u. s. w.); die zweite ist ihm die römisch-

---

[1] Vgl. K. R. Hagenbach, theol. Studien und Kritiken 1828, H. 4 und Th. Kliefoth, Einleitung in die Dogmengeschichte (Parchim 1839) S. 56.
[2] Schleiermacher § 166.

katholische (Augustin und die Scholastiker), welcher die Anthropologie als Aufgabe zufällt; die dritte die germanisch-protestantische (seit der Reformation), die sich auf dem soteriologischen Gebiete (Rechtfertigung, Buße, Heiligung) bewegt; endlich die vierte die der Gegenwart, deren Aufgabe es ist, das ächte Bewußtsein von der Kirche und damit auch eine ächte, auf die Entwicklung der Kirche als des Reiches Gottes basirte Eschatologie zu gewinnen. Diese Eintheilung ist nur in Gefahr zu übersehen, daß alle Perioden der Dogmengeschichte doch das Ganze der christlichen Lehre, nicht etwa nur ein einzelnes Dogma, in ihrer Weise ausgebildet haben. — Baur theilt nach seiner ganzen philosophischen (Hegel'schen) Anschauungsweise der Geschichte die gesammte Dogmengeschichte in 3 Hauptperioden: „Die Periode der alten Kirche ist die Periode des sich selbst producirenden Dogmas und des im Dogma sich selbst objectivirenden und sich unmittelbar mit ihm Eins wissenden christlich-religiösen Bewußtseins oder der Substantialität des Dogmas; die Periode des Mittelalters und der Scholastik die Periode des aus der Objectivität des Dogmas in seine Subjectivität zurückgehenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion" (als ob dieses Interesse nicht auch schon früher dagewesen!) „dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewußtseins; die Periode seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen (?) und über dasselbe sich stellenden (?) absoluten Selbstbewußtseins." Es ist hier nicht der Ort, diese Eintheilung im Einzelnen zu prüfen oder andere Versuche weitläufig aufzuführen[3]. Obiges mag genügen, um auf die Nothwendigkeit eines aus den Lebensschwingungen der Wissenschaft selbst hergenommenen Theilungsprincips aufmerksam zu machen.

§ 73. Geist der Behandlung.

Nur die Behandlung der Dogmengeschichte ist die richtige, welche, ausgehend von dem wahren Wesen des Dogmas, sowohl das Wandelbare in den Lehrbestimmungen, als das in dem Wechsel Beharrende, diesen Wechsel selbst Bedingende, zum Bewußtsein bringt; und nur von ihr ist auch der praktische Gewinn zu erwarten, daß die Dogmengeschichte ebensowohl vor einem traditionellen Orthodoxismus, als vor absprechender und voreiliger Neuerungssucht bewahrt; denn der historische Sinn ist eine wesentliche Grundlage des rechten theologischen Charakters.

Was oben von dem ächten Pragmatismus der Kirchengeschichte gesagt wurde, gilt auch hier. Die Gestaltung der Dogmen im Einzelnen

[3] So hat Münscher 7 (und 3), Baumgarten-Crusius 12, Lentz 8 Perioden angenommen. — Klee hält die Periodeneintheilung überhaupt für überflüssig. — Im Ganzen kommt J. P. Lange (christl. Dogmatik S. 65) mit unserer Eintheilung überein. Gieseler und Neander haben die kirchenhistorische Periodisirung auch für die Dogmengeschichte beibehalten.

läßt sich allerdings nicht selten aus anderweitigen, äußeren Ursachen, aus politischen Zuständen und Begebenheiten, aus der Beschaffenheit der wissenschaftlichen Bildung, ja sogar aus klimatischen Bedingungen u. s. w. erklären. Aber darüber darf auch hier das den Stoff von Innen heraus gestaltende dynamische Princip nicht vergessen werden, aus welchem doch am Ende der Sieg der einen Richtung über die andere, der ja nicht ein rein zufälliger sein kann, zu beurtheilen ist[1]. Diese doppelte, sich gegenseitig ergänzende Betrachtungsweise der Geschichte wird vor zwei Abwegen bewahren, auf die man sonst leicht geräth. Einerseits wird der Blick auf das Wandelbare in den Vorstellungen und die damit verbundene Wahrnehmung, wie so Manches, was einst für unerläßliche Glaubenswahrheit gehalten wurde, sogar den Orthodoxesten nicht mehr als solche gilt, und wie anderes, was man jetzt Viele hartnäckig festhalten sieht, früher milder oder gleichgültiger angesehen wurde, den Geist von allen unwürdigen Fesseln eines von vorn herein einengenden Systems frei erhalten und jenes großartige Vertrauen zur Wahrheit einflößen, dem nicht schon bei dem geringsten Windhauch um das Schifflein der Kirche bange wird. Andererseits aber wird man um so aufmerksamer sein auf das Eine, was noth thut und was unter allen Formen sich immer wieder geltend gemacht und trotz vorübergehender Verdunkelung sich immer wieder als das Bleibende und zum Bleiben Berufene ausgewiesen hat. Ja, auch das wird (besonders bei einer richtigen Bestimmung der Perioden) bis zur Evidenz hervortreten, daß jede Zeit ihre sie ganz besonders bestimmende und leitende Wahrheit, gleichsam ihren Polarstern gehabt hat, nach dem sie sich richtete und der ihr eben in dem Glanze erschien, den er bei einer veränderten Constellation für eine andere Zeit nicht mehr haben konnte. Aber immer führt Gott wieder neue Sterne herauf, und am Ende sollen doch alle leiten zu dem Einen, der das Heil der Welt ist. Es ist daher immer ein Zeichen von Rohheit und von Mangel an ächter Aufklärung, wenn man sich in frühere Denkweisen so gar nicht hineinzuversetzen vermag, daß man da nur Ausgeburten des Unsinns und des Aberglaubens erblickt, wo der Geist gerade in seiner würdigsten Arbeit begriffen ist[2]. Die „Albernheit der Scholastiker“, die so oft zur Kurzweil ist ausgebeutet worden, ist wahrlich nichts gegen die Albernheit, mit der Leute über die Scholastiker urtheilen, „die von ihnen nicht hätten zum Abschreiben gebraucht werden können“ (Semler)[3].

---

[1] Vgl. Rosenkranz, Encykl. S. 248 und K. R. Hagenbach: „Ueber den Sieg der Orthodoxie über die Heterodoxie“ in den Coburger theolog. Annalen, Jahrg. 1832. Bd. IV, 1.

[2] Rosenkranz a. a. O.: „Wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß die Willkür und Zufälligkeit in der Dogmengeschichte so gut wie in allem Menschlichen ein Element sind, so ist doch auch das Spiel der Subjectivität, ihre Meinungskrämerei das, was sich selbst vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unwesentlich sich unterordnet. Die Ansicht der Dogmengeschichte, welche darin nichts als eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen erblicken kann, ist selbst eine thörichte Meinung, welche von dem Zuge des Geistes, sein Inneres zu erkennen, keine Ahnung, und von dem geheimen Bündnisse, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung hat.“ Vgl. Kliefoth S. 208 f. 297 ff. Baur, Dogmengesch. § 3 und (über den unhistorischen Sinn des Rationalismus) S. 42 f.

[3] Vgl. Möhler, kleine Schriften I. S. 131 ff.

Geschichtliches. (Vgl. Baur, Dogmengesch. § 6.) Die Dogmengeschichte in ihrer bestimmten Begrenzung ist eine neue Wissenschaft. Aber von jeher sind Materialien zu ihr geliefert worden. Schon die kirchenhistorischen und polemisch-dogmatischen Werke der Kirchenväter (vor Allen Irenäus, Hippolytus, Epiphanius) sind eine reiche Fundgrube, und bis auf den heutigen Tag ist in den kirchenhistorischen Werken auch dogmenhistorisches Material enthalten. Wie sich aber die Dogmengeschichte auf der einen Seite mit der Kirchengeschichte verbunden hat, so auf der anderen mit der Dogmatik. (So in den großen dogmatischen Werken eines Chemnitz, Hutter, Quenstedt, J. Gerhard.) Vorarbeiten zu einer eigentlichen Dogmengeschichte lieferten die katholischen Theologen Petav (Par. 1644—50. 1700), Thomassin (Par. 1684—89), Dumesnil (1730), und von protestantischer Seite die Centuriatoren, Chemnitz, A. Hyperius und Forbesius a Corse (Amst. 1645 u. ö.). Erst seit C. W. F. Walch, namentlich aber Semler und Ernesti hat man an eine gesonderte Behandlung gedacht (Ernesti, Prolusiones ect. Lips. 1757, u. Semler's Einleitung zu Baumgarten's Glaubenslehre, Halle 1759 f.) Nachdem man anfänglich nur den Stoff zusammengehäuft, begann nun die kritische Behandlung der Dogmen mit der ausgesprochenen Tendenz, „angehenden Gottesgelehrten oder Studiosis Theologiae überhaupt den Gesichtskreis zu erweitern" (Semler). Allein bald trat auch die positive Ergänzung hinzu, und die Dogmengeschichte wurde ebensosehr in apologetischem Interesse für das Dogma (Augusti) unternommen. Die höhere, das Kritische wie das Dynamische gleichmäßig berücksichtigende, die Gegensätze des Positiven und Speculativen dialektisch vermittelnde Behandlung ist eine Frucht der neueren Wissenschaft, wie sie von Münscher begründet und sodann unter der Mitwirkung der Hegel'schen, Schleiermacher'schen und konfessionellen Richtung durch Männer wie Neander, K. J. Nitzsch, Schmid und Dorner, F. Chr. Baur und Marheineke, Kliefoth und Thomasius ausgebildet wurde. Wenn bei diesen Theologen eine speculativ-dogmatisirende Betrachtung stärker oder schwächer ihren Einfluß geltend macht, so hat sich Fr. Nitzsch davon frei gemacht und eine aus der Sache geschöpfte Darstellung und neue Eintheilung der ältern Dogmengeschichte gegeben. Auf demselben Weg geht A. Harnack weiter, der die von A. Ritschl eingeschlagenen Bahnen verfolgend die Entstehung und Entwicklung der Dogmen auf dem Boden der griechisch gebildeten Welt in einem umfassenden Bilde schildert.

Literatur im liter. Anh. unter E.

Patristik (Christl. Literargeschichte).

§ 74. Die Patristik im Verhältniß zur Dogmengeschichte.

Das Dogma ist durch Einzelne, welche als die Lehrer der Kirche vor den Uebrigen hervorragen und durch ihre Werke eine nachhaltige Wirkung in derselben ausgeübt haben, in seiner Entwickelung gefördert worden. Darum gehört die genauere Kenntniß von dem Leben und der Lehre, besonders aber von der literarischen Wirksamkeit dieser Männer mit in den Kreis der dogmenhistorischen Studien. So ergiebt sich die Disciplin einer christlichen Literargeschichte, auf

welche wir den Namen „Patristik“, denselben in weiterem Sinne fassend, anwenden können. Dieselbe läßt sich allerdings mit der Dogmengeschichte verbinden, doch empfiehlt sich daneben die getrennte Behandlung in der Weise, daß die Dogmengeschichte die Glaubensanschauungen, welche für die Entwicklung der christlichen Lehre von Bedeutung sind, zeichnet, die Patristik oder christliche Literargeschichte dagegen das literarische Arbeiten der hiebei mitwirkenden Männer im Rahmen ihres Lebens und Gesammtwirkens charakterisirt, die Werke der christlichen Literatur gruppirt und mit den kritischen Fragen und Forschungen, welche dieselben hervorgerufen haben, bekannt macht.

§ 75. Kritik der gewöhnlichen Behandlung der Patristik[1].

Was gewöhnlich unter dem Namen „Patristik“ (Patrologie) befaßt wird, nämlich die Wissenschaft von Leben, Lehre und Wirken der im engeren Sinn sogenannten „Kirchenväter“ läßt sich schwer in eine besondere, wissenschaftlich genau begrenzte Disciplin vereinigen, indem

1. schon der Begriff „Kirchenvater“ ein schwankender, nur empirisch fixirter ist, und indem

2. das Material dieser Patristik theils in der kirchen- und dogmenhistorischen Monographie aufgeht, theils aber nur ein Ausschnitt der kirchlichen Literargeschichte ist, deren zusammenhängende Behandlung (nach dem vorigen §) einen einheitlicheren Gegenstand für eine „Patristik“ abgiebt, als die „Geschichte der Theologie in ihrer Gründungsperiode“ (Lücke).

Patres ecclesiae[2] heißen die Männer, welche durch ihre geistige Productivität das kirchliche Leben, besonders in seinen früheren Entwickelungsstadien gefördert haben. Die, welche den Aposteln am nächsten standen, die Väter des ersten Jahrhunderts, heißen noch besonders patres apostolici (Barnabas, Hermas, Clemens Romanus, Ignatius, Polycarp, Papias, der Verfasser der Didache und des Briefs an Diognet). Doch

---

[1] Vergl. Hagenbach, Art. „Patristik“ in Herzog's R.-E. Bd. XI (in der 2. Aufl. ausführlicher von Wagenmann).

[2] Entsprechend dem hebr. אב. Die Schüler der alten hebr. Propheten, sowie die der Rabbinen hießen deren Söhne. Vgl. Schoettgen, horae hebr. et talmud. I. p. 745 zu Gal. 4, 19. Clem. Alex. Strom. I. 317: *αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν*. Basil. M. in constitut. monast. c. 20. Chrysost. tom. V. Hom. 11 et 48. Suiceri thes. II. p. 637 b.

ist der Sprachgebrauch schwankend. Die katholische Kirche unterscheidet zwischen Kirchenvätern, Kirchenlehrern und Kirchenschriftstellern. Zu den Letzteren gehören auch solche, die die Kirche nicht als ihre Väter ehrt oder deren Orthodoxie verdächtig ist (wie Origenes), zu den Kirchenlehrern hingegen die, welche bei anerkannter Rechtgläubigkeit zugleich bestimmend und normgebend auf das Dogma eingewirkt haben: so Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus im Morgenlande, Hieronymus, Ambrosius, Augustin und Gregor der Große sowie Thomas von Aquino und Bonaventura im Abendlande. — Auch in chronologischer Hinsicht sind die Grenzen der Patristik unbestimmt. Die Protestanten schließen die Reihe der Kirchenväter mit dem 6. Jahrhundert (Gregor dem Großen) ab, die Katholiken mit dem 13. Anderseits heißen wieder die scholastischen Theologen (Thomas von Aquino, Scotus u. s. w.) vorzugsweise doctores ecclesiae. Und in der That beschränkte sich ihre Wirksamkeit vorzüglich auf die Lehre, während bei den Vätern der früheren Jahrhunderte ebensosehr die Kirchenleitung (so z. B. bei Cyprian) oder das Großartige der ganzen Persönlichkeit (wie sie etwa später noch in einem Bernhard von Clairvaux hervortritt) in Betracht kommt. Die Kirchenväter sind nicht nur Kirchenlichter (luminaria), sondern oft auch Kirchenfürsten (primates), Kirchenheilige (sancti patres). Demgemäß greift auch die Patristik, im gewöhnlichen Sinn gefaßt, in verschiedene Gebiete der Kirchengeschichte ein. Faßt man besonders das Biographische ins Auge (die Lebensgeschichte der Kirchenväter, von Einigen[3] als „Patrologie" von der Patristik unterschieden), so fällt sie mit der kirchenhistorischen Monographie zusammen (s. oben); sofern es sich darum handelt, die Lehre eines solchen Mannes in ihrem Zusammenhang mit der Denkweise seiner Zeit zu begreifen und ihr in der gesammten dogmatischen Entwickelung ihren Ort anzuweisen, bildet die „Patristik" ein Element der Dogmengeschichte, welche in monographischer Behandlung sich mit jener Aufgabe zu beschäftigen hat, während die Gesammt-Dogmengeschichte mehr auf die Lehrentwickelung im Großen achtet, also z. B. weniger Gewicht darauf legt zu wissen, wie Augustin zu seiner Ueberzeugung gekommen, als wie die Kirche dazu gekommen, diese Ueberzeugung zu der ihrigen zu machen. In allen diesen Fällen aber sieht man nicht ab, warum diese Patristik als eine besondere Disciplin abzugrenzen sei. Ob ich das Leben Augustin's oder das Leben Spener's behandle, gilt doch wissenschaftlich gleich; Beides fällt unter den Begriff der Monographie. Und so ist auch der Beitrag, den diese Patristik zur Dogmengeschichte liefert, wesentlich kein anderer, als der einer jeden dogmengeschichtlichen Monographie; denn so gut uns daran liegen muß, den Lehrbegriff eines Athanasius und Augustin zu kennen, eben so gut müssen Anselm, Luther, Calvin, Quenstedt, Bengel, Schleiermacher, Rothe ihren Beitrag geben zu dem einen Werke. Einzig die Bemerkung hat Gewicht, daß mit der fortschreitenden Zeit der maßgebende Einfluß Einzelner abnimmt[4]. Die eigentliche Productivität ist größer, je näher die Entwickelung noch dem Ursprunge steht; dennoch wäre es willkürlich und würde von einer

---

[3] Danz S. 322.
[4] Schleiermacher § 251.

mechanischen Geschichtsbetrachtung zeugen, wenn man diese Wirksamkeit „nur auf das Zeitalter der sogenannten Kirchenväter beschränken wollte“. Es ist etwas Aehnliches, wie mit der Benennung „Classiker“; weder hier noch dort läßt sich ein abgeschlossener Kreis ziehen, obwohl sich gewisse Höhen einem jeden Auge als energisch hervorragende darstellen. Wie nun auf anderen Gebieten der Studierende an das Classische zu weisen ist, so ist ihm auch das Studium der theologischen Classiker und unter diesen auch der alten Kirchenväter zu dem Zweck anzuempfehlen, daß er sich frühe einen Eindruck von der kirchlichen Denkweise, Sprache u. s. w. zu verschaffen suche. Alle Kirchenväter lesen zu wollen, wäre für den Studierenden eine viel zu große Aufgabe; dagegen sollen die vorzüglichsten ihrer Werke theilweise oder im Zusammenhange unter Anleitung des Lehrers gelesen werden (patristische Lectüre). Außer den apostolischen Vätern sammt dem Brief an Diognet sind zu diesem Behufe besonders zu empfehlen die Apologeten (Justin der Märtyrer, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix und Einiges von Tertullian), die Alexandriner (Clemens und Origenes, wenigstens in Auszügen oder Uebersichten), Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa (ebenso), einige Homilien von Chrysostomus und seine Schrift de sacerdotio; von Augustin: die Confessionen, de doctrina christiana, enchiridion ad Laurentium, de civitate Dei[5]. Mit demselben Rechte sind dann aber auch einige der mittelalterlichen Schriftsteller (Scholastiker und Mystiker), namentlich die Anselmische Schrift: Cur Deus homo, vorzüglich aber die Reformatoren zu genauerem Studium zu empfehlen. So läßt sich die Reformationsgeschichte am schönsten an dem Faden der Briefe Luther's (herausgegeben von de Wette), Zwingli's (von Schuler und Schultheß) und Calvin's (nach der Straßburger Ausgabe von Reuß, Baum und Cunitz) verfolgen. Ebenso sollte jeder Studierende außer den Kernschriften Luther's (an den christlichen Adel deutscher Nation, de captivitate Babylonica ecclesiae, de libertate christiana) Melanchthon's loci communes und Calvin's Institutio gelesen haben. Mit einem Worte, die ganze christliche Literargeschichte sollte in lebendigen Gestalten an dem Geistesauge des Theologen vorübergeführt werden, was indessen nichts Anderes ist als die Verwirklichung eines gründlichen kirchen- und dogmenhistorischen Studiums überhaupt (Quellenstudium). Eben dazu kann nun aber eine zusammenhängende Behandlung der christlichen Literargeschichte, wie wir sie im vorigen §, den Namen der Patristik erweiternd, als theologische Aufgabe bezeichnet haben, wesentliche Hilfe und Anleitung geben.

---

[5] „Ich bin überzeugt“, schreibt R. Rothe schon aus seiner Studienzeit, „daß keiner ein gründlicher und taktfester Theologe werden kann, der nicht aus den Kirchenvätern ein ernstes und lebenswieriges Studium gemacht und sich an ihrem heiligen Sinne und ihrer ächt religiösen Anwendung einer soliden Gelehrsamkeit sittlich und geistig aufgerichtet hat. Zu diesen Dingen aber ist das längste Leben immer noch zu kurz, geschweige denn gar, daß man sie auf der Universität abfertigen könnte.“ (Rothe's Leben von Nippold I, 98.)

Zur Geschichte der Patristik.

Das Bedürfniß nach einer Zusammenstellung des auf die Väter der Kirche bezüglichen Materials konnte erst entstehen, als sich eine kirchliche Literatur gebildet hatte. So verfaßte Hieronymus († 420) sein Werk: de viris illustribus s. de scriptoribus ecclesiasticis, woran sich dann Gennadius (im 5.), Isidor von Hispalis und Ildefonsus Toletanus (im 7. Jahrh.) anschlossen, denen vom 12. bis 16. Jahrh. Honorius Augustodunensis, Sigebertus Gemblacensis, Henr. Gandavensis, Joh. Trithemius, Albertus Miraeus folgten (sämmtlich in J. A. Fabricii Bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718). In Ausgaben von Kirchenvätern haben sich vor Allen die Benedictiner (genauer die Congregatio St. Mauri) ausgezeichnet; nächst ihnen auch mehrere Theologen der anglicanischen Kirche. Weiterhin haben in der römisch-katholischen Kirche Rob. Bellarmin (im 17. Jahrh.), Caspar Oudin, Ellies du Pin, le Nourry, Tillemont, Ceillier Lumper, Sprenger, Möhler u. A., unter den Protestanten Scultetus, Oelrichs, Cave, Schönemann, J. G. Walch das Studium der Kirchenväter gefördert. Wenn sich die älteren Leistungen mehr auf das Bibliographische beschränkten, so hat dagegen die neuere Zeit die monographische Darstellung zum Kunstwerk erhoben; diese Monographien über die Kirchenväter lassen sich aber großentheils der Kirchen- und Dogmengeschichte zuweisen. Daneben ist nun aber in neuerer Zeit die literarisch kritische Untersuchung, nicht nur in Beziehung auf die Kirchenväter, sondern auch auf die Literatur des Mittelalters wie der Reformation, lebhaft betrieben worden. Im Zusammenhang damit steht es, daß, während auf der einen Seite die Patristik noch als „Geschichte der Theologie in ihrer Gründungsperiode" bestimmt wird, andererseits (vgl. die Andeutungen von Räbiger) der Gedanke erwuchs, die Patristik zu einer die ganze Geschichte der Kirche umfassenden theologischen Literargeschichte zu erweitern. Die knappe Ausführung einer solchen liegt in O. Zöckler's sorgfältiger „Geschichte der theolog. Literatur mit besonderer Berücksichtigung der patristischen Zeit" in Zöckler's Handbuch [3] Bd. II, S. 375 ff. vor.

Literatur im liter. Anh. unter F.

Symbolik.

§ 76. Symbolik und Polemik[1].

Im weiteren Sinne begreift die Symbolik in sich die Wissenschaft von der Entstehung, der Natur und dem Inhalt **aller** der öffentlichen Bekenntnisse, in welche die Kirche die Summe ihrer Lehre niedergelegt und die sie als das Panier ihres Glaubens zu einer gewissen Zeit und unter bestimmten Formen aufgestellt hat. Im engeren Sinne versteht man nun aber unter Symbolik die Darstellung der **Unterscheidungslehren**, welche (besonders seit der Reformation) die verschiedenen

[1] Vgl. K. R. Hagenbach's Artikel in Herzog's R.-E. 1. Aufl. Bd. XV, 280. 2. Aufl. (von Wagenmann) Bd. XV, 87 ff.

Kirchenparteien dogmatisch von einander trennen, wobei namentlich der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus und die damit zusammenhängenden untergeordneten Gegensätze in Betracht kommen. Je nachdem nun bei der Aufstellung und Beleuchtung dieser Gegensätze das rein historische oder das systematisch-dogmatische oder das praktisch-polemische Interesse vorwaltet, ist die Symbolik entweder ein integrirender Theil der Dogmengeschichte, oder wird zu einer Art „comparativer Dogmatik“ oder zu einer dem praktischen Bedürfniß dienenden Polemik. Am besten wird sie jedoch im Zusammenhange mit der Geschichte als historische Wissenschaft gefaßt, aber in dieser Gestalt allerdings auch als eine nothwendige Hülfs- und Uebergangswissenschaft zur Dogmatik.

Σύμβολον (Abzeichen, Marke[2]) heißt nach dem kirchlichen Sprachgebrauch eine in Tradition oder Schrift bewahrte Formel, an welcher sich Alle wieder erkennen, die zu einer und derselben kirchlichen Partei gehören. Das Symbolum ist das gemeinsame Schibboleth, das kirchliche Banner, um welches sich die Gemeinde sammelt. Der Gebrauch solcher Symbole, unter denen das sogenannte apostolische eines der ältesten ist, wird vom Taufritus hergeleitet. Diente also das Symbol ursprünglich dazu, den Christen, als zu einer besonderen Religionsgesellschaft gehörend, von Juden und Heiden auszusondern, so mußte es später dazu dienen, den rechtgläubigen, den katholischen Christen von dem Häretiker zu unterscheiden. So erkannten sich an dem *ὁμοούσιος* des nicänischen Symbols die Anhänger des athanasianischen (orthodoxen) Glaubens im Gegensatze gegen die Arianer. Dieses nicänische und das später sogenannte athanasianische (symb. Quicunque) bilden im Verein mit dem sogen. apostolischen die drei Hauptsymbole der Kirche. Als sich aber im Zeitalter der Reformation die Anhänger der gereinigten Lehre von der katholischen Kirche ihrer Zeit trennten, obwohl auch sie an den drei Hauptsymbolen festhielten, legten sie das Gemeinsame ihrer Ueberzeugungen erst apologetisch, dann polemisch in besonderen Bekenntnißschriften

---

[2] Vgl. Suicer, thes. eccles. unter d. W. und Creuzer, Symbolik (Ausgabe von Mone § 16. S. 13). *Σύμβολον* ist ein aus Zweien Zusammengesetztes. So hießen die zwei Hälften des als Unterpfand eines geschlossenen Gastrechts zerbrochenen Täfelchens *σύμβολα* (tesserae hospitalitatis); der Ausdruck umfaßte dann alle Verbindungen und später Alles, was nach und nach an die Stelle des ersten rohen Merkzeichens trat, Unterpfand überhaupt. So der Ring, den man statt der wirklichen Beiträge zu einer gemeinschaftlichen Mahlzeit gab, und später das eingelöste Pfand bei Wechselgeschäften; die tessera militaris, die Parole; jede Marke, jedes Zeichen, woran sich die Zusammengehörigen, die Geweihten erkannten. — Die Ableitung von *συμβάλλειν* in dem Sinne, als ob schon beim apostolischen Symbolum jeder der Anwesenden einen Artikel zum Ganzen beigeschossen habe, ist eine Absurdität. — Aber auch an künstlerische Symbolik ist hier nicht zu denken: diese hat allerdings auch ihre Stelle, allein in einer anderen theologischen Wissenschaft (der Liturgik), obwohl für ihre wissenschaftliche Durchbildung noch wenig gethan ist. Vgl. auch die Archäologie.

nieder, und zwar die Lutheraner und die Reformirten, der entstandenen Irrungen wegen, je für sich. Ja die Differenzen dieser beiden Parteien unter einander, sowie die in der protestantischen Kirche entstandenen Streitigkeiten überhaupt, gaben wiederum zu symbolischen Bestimmungen (nach innen zu) Anlaß. Zugleich wollte man sich durch solide und bestimmte Erklärungen gegen alle Vermischungen mit anderweitigen akatholischen Parteien verwahren, mit welchen die Reformatoren nichts zu schaffen haben mochten (Wiedertäufer, Antitrinitarier, Antiscripturarier u. s. w.). Die lutherischen Symbole, in dem 1580 herausgeg. Concordienbuche gesammelt, sind folgende: die Conf. Augustana 1530, die Apologie derselben 1531, die schmalkaldischen Artikel 1537, die Formula Concordiae 1577, wozu noch die beiden Katechismen Luther's 1529 kommen. Weniger bestimmt abgesondert von anderen theologischen Erzeugnissen und weniger allgemein gültig sind die reformirten Bekenntnisse, unter denen die vorzüglichsten die schweizerischen (Conf. Bas. I., Helv. I. [Bas. II.] und Helv. II.)[3], das gallische, belgische, englische (die 39 Artikel), schottische, anhaltische, brandenburgische, und der Heidelberger Katechismus (1563) sind. Von der anderen Seite sahen sich nun aber auch die Römisch-Katholischen genöthigt, das Unterscheidende *ihrer* Lehre genauer festzustellen, was in der Professio fidei Tridentinae und in dem Catechismus Romanus (1566) geschah. Eben so faßten auch die kleineren Secten und Kirchenparteien, die Anabaptisten (Mennoniten), Arminianer, Socinianer, Quäker u. s. w., die abweichenden Punkte ihrer Lehre in Schriften zusammen, die jedoch zum Theil nur das Ansehen von Privatschriften haben. Am meisten möchte noch der Catechismus Racoviensis der Socinianer den Namen eines symbolischen Buches verdienen, während dagegen bei den Quäkern, die ihr religiöses Leben von jedem Buchstaben, selbst dem der Bibel, unabhängig machen, an eigentliche *Bekenntnißschriften* nicht zu denken ist[4].

Schon die Geschichte der Entstehung und der Schicksale dieser Bücher gehört in den Bereich der historischen Theologie. Sofern sich nun die Symbolik zunächst mit dieser äußeren Geschichte befaßt, fällt sie mit der kirchlichen Literargeschichte zusammen, oder sie könnte auch, wo sie nicht zu ausführlich würde, füglich in die Kirchengeschichte verwoben werden, die von dem Entstehen solcher wichtigen Denkmäler nothwendig Act nehmen muß. Allein die Aufgabe der Symbolik geht weiter. Das bisher Bezeichnete ist mehr nur Einleitung, ähnlich der Einleitung in die biblischen Bücher. Weiter tritt nun die exegetische Thätigkeit hinzu, indem der Sinn dieser Bekenntnißschriften erforscht, ausgelegt und erklärt werden soll. Wie sich nun aber an die Exegese unmittelbar die biblische Theologie als ihr Resultat anschließt, so begnügt sich auch die Symbolik nicht damit, jede einzelne Bekenntnißschrift ausgelegt zu haben, sondern sie stellt aus den verschiedenen Aussprüchen der symbolischen Bücher ein

---

[3] Später trat auf einige Zeit die Formula consensus hinzu, die sich jedoch nie allgemeine Geltung zu verschaffen wußte und mit deren gänzlicher Entfernung der Symbolzwang in der schweizer. reform. Kirche eigentlich *gebrochen* wurde.

[4] Der Name „Symbolik" ist daher nicht immer ganz der Sache entsprechend und kann da, wo keine Symbole vorliegen, nur sagen wollen, „daß der Bericht sich an die am meisten classische und am allgemeinsten anerkannte Darstellung einer jeden Glaubensweise halte". *Schleiermacher* § 249, Anmerk.

System des Katholicismus, des Protestantismus, des Anabaptismus, Socinianismus, Quäkerthums u. s. w. zusammen. Endlich aber geht sie noch einen Schritt weiter, indem sie die kirchlichen Systeme selbst unter sich vergleicht, wobei sie die principiellen Unterschiede (des Katholicismus und Protestantismus &c.) entweder mehr allgemein an der dogmatischen Grundanschauung oder speciell an den einzelnen Dogmen nachweisen kann. Indessen ist, was diese principiellen Unterschiede betrifft, mit Recht daran erinnert worden, daß die Aufgabe der Symbolik mit einer Gegenüberstellung der dogmatischen Gegensätze noch nicht erschöpft ist. Der confessionelle Gegensatz erstreckt sich auch weiter in das Ethische, Politische, Sociale. Die bisherige Symbolik wird sich somit zu einer Wissenschaft zu erweitern haben, welche außer den dogmatischen auch die sittlichen, ja auch die politischen, künstlerischen, wissenschaftlichen Lebensrichtungen des Protestantismus und Katholicismus, wie des Lutherischen und Calvinischen, des Bischöflichen und Puritanischen, des protestantisch Orthodoxen und des Sectirerischen u. s. w., in vergleichender Weise zusammenstellt und dann nachweist, wie eine jede dieser confessionellen Erscheinungen mit dem dogmatischen Grundprincip zusammenhängt, auf welchem sie beruht[5]. Zu einer solchen auch in culturhistorischer Hinsicht höchst interessanten Wissenschaft, für welche dann freilich die Bezeichnung „Symbolik“ nicht mehr völlig zutreffen würde, hätte die Reformationsgeschichte und die Geschichte seit der Reformation bis in die neueste Zeit hinein den Stoff zu liefern.

Die Symbolik ist hiernach ein Zweig der historischen Theologie und steht in besonders enger Beziehung zur Dogmengeschichte; sie verhält sich zu ihr wie der Knoten zum Stamm, wie der Wirbel zum Strom. Zugleich aber ist klar, wie die Symbolik eine Übergangswissenschaft zur Dogmatik bildet: die letztere muß, wenn sie den christlichen Glaubensinhalt systematisch darstellt, über das Verhältniß dieser ihrer Darstellung zu abweichenden Auffassungen des christlichen Glaubens, wie sie in anderen Kirchengemeinschaften vertreten sind, sich klar sein, ja sie hat ausdrücklich ihre Stellung jenen gegenüber zu bezeichnen und zu begründen; und eben hierin tritt sie in die nächste Beziehung zur Symbolik, welche die verschiedenen Lehrausprägungen innerhalb der Christenheit vergleicht. Man hat deshalb die Symbolik selbst schon „komparative Dogmatik“[6] genannt; allerdings ist diese Bezeichnung weniger glücklich, da sie den Charakter der Symbolik als einer historischen Disciplin verwischt, doch erinnert sie mit Recht daran, daß zwischen Symbolik und Dogmatik sich fließende Übergänge ergeben, wo in der ersteren das systematische Interesse sich geltend macht, durch kritische Aufklärung über fremde Lehrbildungen die Glaubenslehre der eigenen Kirche zu begründen und zu klären.

Da nun aber das Verhältniß der verschiedenen Kirchengemeinschaften nicht nur Sache der Wissenschaft, sondern auch des kirchlichen Unter-

---

[5] Pelt hat dafür den Namen „confessionelle Principienlehre oder Principienlehre der Sonderkirchen.“ S. 375 und 444.

[6] Schleiermacher § 98 Anm. unterscheidet die komparative Dogmatik von der Symbolik, will aber sowohl jene als diese nicht recht als selbständige Wissenschaften gelten lassen. Vgl. § 249.

richts und der kirchlichen Praxis ist, so greift die Symbolik bei ihrer Auseinandersetzung mit fremden Lehrauffassungen auch in's praktische Leben ein. Sie hat sich selbst erst allmählich aus der Polemik heraus zu dem Charakter einer historischen Wissenschaft entwickelt (siehe Geschichtliches); wenn sie auch jetzt nicht mehr auf jenen Standpunkt zurückfallen darf, so dient sie doch auch bei rein wissenschaftlicher Behandlung den Bedürfnissen der Polemik: sie giebt ihr die Waffen an die Hand, sie schafft für sie den sicheren historischen Boden und sie verhindert zugleich, daß in der Hitze des Kampfes die Leidenschaft unredliche Kampfmittel einführe; sie sorgt am besten dafür, daß bei Abwehr und Angriff doch stets das letzte Ziel ein irenisches bleibt. Je tiefer man in die Eigenthümlichkeit auch der gegnerischen Lehre einzudringen sucht, desto mehr gewinnt man auch ihr die Seiten ab, von denen aus eine Vereinigung möglich ist. Die Kenntniß der Krankheit führt allein auf die rechten Heilmittel, während Palliative nur schaden. Dieß hat die neuere Geschichte gelehrt, auch in Beziehung auf die beiden protestantischen Hauptconfessionen. Wohl ist da äußerlich eine Union vollzogen worden; aber sie hat eben darum nicht überall durchgeführt werden können, weil die Gegensätze innerlich noch nicht vollkommen überwunden waren; diese traten nur um so stärker hervor. Allein der Kampf, wo er nicht mit blinder Leidenschaft, sondern im Interesse der Wahrheit geführt wird, kann und wird am Ende doch nur die Folge haben, daß sich die beiden Erscheinungsformen des Protestantismus, die lutherische wie die reformirte, vor der Wissenschaft wie vor dem frommen Bewußtsein, als gleich berechtigte ausweisen, und daß sich die eine immer mehr durch die andere ergänzt, nicht aber eine in die andere verschlungen wird (absorptive Union)[7]. — Schwieriger stellt sich einstweilen noch die Vereinigung des Katholicismus und Protestantismus dar, und so wird vor der Hand auch die Aufgabe des Theologen auf diesem Gebiete weniger irenischen als polemischen Charakters sein. Allein darüber ist man doch jetzt einverstanden, daß die Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus, die im Großen und Ganzen dieselben geblieben, wissenschaftlich anders zu bestimmen sind, als dieß im Anfang des Kampfes der Fall war. So stellt sich z. B. in der neueren protestantischen Theologie das Verhältniß von Schrift und Tradition, von Rechtfertigung und Heiligung wesentlich modificirt dar, und auch die Lehre von der Kirche geht erst jetzt ihrer gründlichen Ausbildung und Durcharbeitung entgegen. Katholischerseits aber macht sich der Gegensatz zwischen dem römisch-katholischen und dem freieren Princip immer mehr geltend, und je mehr sich in kleinen Kreisen dieser Kirche vermöge der Anstrengungen edlerer Geister das rein Evangelische zur Klarheit herausbilden und von einem vagen Liberalismus unterscheiden wird, desto eher wird zwischen diesen Kreisen und den Protestanten, wenn auch nicht Vereinigung, so doch Verständigung auf dem gemeinsamen Grunde des Christlichen mög-

---

[7] „Viele Lutheraner sind längst calvinisch, viele Calvinisten längst lutherisch; es kommt nur darauf an, die rechten Wege zu finden, diese Einheit, welche schon besteht, zu fördern und auszusprechen." Henry, auf dem Berliner Kirchentag. (Verhandlungen S. 34.)

lich sein [8], während dagegen eine dereinstige Wiedervereinigung mit dem Gros der römischen Kirche menschlichem Urtheil heute mehr denn je als eine Unmöglichkeit erscheinen will.

Geschichtliches. Die Symbolik im Sinne einer Wissenschaft von den kirchlichen Bekenntnissen wurde theilweise schon im kirchlichen Alterthum bearbeitet, indem einzelne Kirchenlehrer die kirchlichen Symbole erklärten (Augustinus, de fide et symbolo, v. J. 393). Es war vor allem das polemische Interesse, welches wie zur Entstehung der Symbole so auch zu ihrer Auslegung den Antrieb gab. Von Anfang an gab es eine christliche Polemik. Paulus und Johannes bekämpften die Irrlehrer. In ihre Fußtapfen traten die Väter; unter ihnen zeichneten sich als Häresimachen vor Allen aus Irenäus mit seinem Werk gegen die falsche Gnosis, und Tertullian (de praescriptione haereticorum). Die ganze Kirchenlehre ist durch die Bewegung des Kampfes hindurchgegangen. Mit der Polemik ist zeitweise die Irenik Hand in Hand gegangen; aber die unzeitigen Henotica haben den Kampf nur vermehrt und verwirrt. — Die Trennung der morgenländischen Kirche von der abendländischen (zunächst wegen des filioque) hatte eine lange Polemik zwischen beiden Kirchen und eben so viele Vereinigungsversuche (seit dem 11. Jahrh.) zur Folge. Aber erst die Reformation „erzeugte ein klares Bewußtsein kirchlicher Gegensätze“ (Pelt S. 444). Symbole (im strengeren Sinne des Wortes) entstanden zuerst in der lutherischen Kirche (die reformirte zog den Ausdruck confessio vor, den indessen auch die lutherische Kirche gebraucht: Confessio Augustana). Auf der Grundlage dieser Symbole entwickelte sich die confessionelle Polemik. Die während des Kampfes selbst erschienenen durch die Umstände hervorgerufenen Streitschriften heißen Legion. Nachdem die Verhältnisse sich geklärt hatten, nahm die Polemik einen mehr systematischen Charakter an. In der römischen Kirche schrieb der spanische Franciscaner Alphons de Castro († 1558 zu Brüssel) unter Philipp II. adv. omnes haereses libri XIV. (Par. 1534), der Jesuit Franz Coster sein Enchiridion controversarium (Colon. 1585), Gregorius de Valentia de rebus fidei hoc tempore controversis (Lugd. 1591); vorzüglich aber ragt Bellarmin († 1621) hervor mit seinen disputationes de controversiis christianae fidei (Ingolst. 1587—90 u. ö.), daneben des Martin Becanus († 1624 als Beichtvater Kaiser Ferdinand's II.) Manuale controversiarum hujus temporis (Würzb. 1623 u. ö.). Einen gewandten und theilweise zum Frieden einlenkenden Streiter erhielt der Katholicismus an Bossuet, Bischof von Meaux: Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse (Par. 1671). — Unter den Lutheranern sind zu nennen: M. Chemnitz, Examen concilii Tridentini (1565—73 u. ö.); Conrad Schlüsselburg, Superint. zu Stralsund: Haereticorum catalogus (Francof. 1597—99); Nic. Hunnius († 1643): *Διάσκεψις* theologica de fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae (Vit. 1626); Abr. Calov: Synopsis controversiarum (Vit. 1653 u. ö.). Auch die übrigen Dogmatiker (s. unten) mischten in ihre dogmatischen Werke ein gutes Theil Polemik. — Von reformirter Seite: R. Hospinian gegen die Concordienformel: Concordia discors (Zür. 1607; wogegen L. Hutter: Concordia concors, Vit. 1614); Daniel Chamier (zu Montauban): Panstratiae catho-

---

[8] Einen Versuch dieser Art hat bekanntlich in neuester Zeit Döllinger vom Standpunkt des Altkatholicismus aus gemacht.

licae (Gen. 1626); Joh. Hoornbeek: Summa controversiarum (Utr. 1658 u. ö.); Franz Turretin: Institutio theologiae elenchticae (Gen. 1682 u. ö.); Friedr. Spanheim der Aeltere († 1648) und der Jüngere († 1701) in verschiedenen Werken. Neben der polemischen Richtung ging jeweilen die irenische her, oder trat vielmehr an ihre Stelle, wenn der polem. Eifer sich erschöpft hatte. So schrieb schon Nicol. von Cusa im 15. Jahrh. seinen dialogus de pace seu concordia fidei (deutsch von Semler, Lpz. 1787); in der protestant. Kirche wurde die irenische Richtung durch G. Calixt vertreten, was zu den sogen. synkretistischen Streitigkeiten Anlaß gab. — Eine Einleitung in die polemische Gottesgelahrtheit schrieb J. G. Walch, Jena 1752. — Seit der Mitte des 18. Jahrh. und besonders gegen Ende desselben nahm der polemische Eifer ab und es wurde, meist vom Standpunkte des Indifferentismus aus, über Vereinigung aller Confessionen geschrieben und — gefaselt. An Streitschriften hin und her ließ man es bei dem wiedererwachten confessionellen Eifer im 19. Jahrh. nicht fehlen (Kampf gegen den Ultramontanismus und Jesuitismus). Das rein wissenschaftliche Interesse trat jedoch bei der Leidenschaft der Kämpfer häufig hinter das praktische des Augenblicks zurück.

Unterdessen hatte sich aber schon seit längerer Zeit eine wissenschaftliche Beschäftigung mit den Symbolen der Kirche in der Theologie eingebürgert. Um die Mitte des 17. Jahrh. entstand das Bedürfniß nach historischen Einleitungen in die symbolischen Bücher: J. B. Carpzov († 1657), isagoge in libros ecclesiarum lutheranarum symbolicos (1665, 5. Aufl. 1725), und vorzüglich J. G. Walch (Jen. 1732) und J. S. Semler (apparatus ad libr. symbol. eccl. luth., Hal. 1775). — Zu dieser bloß literarhistorischen Thätigkeit gesellte sich dann im 18. Jahrh. die pragmatische Behandlung, zu welcher Planck den Grund legte und welche Marheineke und Winer, der Erstere mehr im Allgemeinen, der Letztere mehr im Besonderen (nach locis), weiter ausbildeten. In Beider Fußtapfen trat Köllner in seinem ausführlichen Werke, während Guericke den Standpunkt der Unparteilichkeit wieder verließ und die Symbolik seinem lutherischen Particularismus dienstbar machte. Ein lebhaftes Interesse an der Symbolik mußte die Darstellung derselben vom katholischen Standpunkte aus durch Möhler (1832) erwecken; das Werk Möhler's rief die Gegenschriften von Baur, Nitzsch u. A. und überhaupt einen längeren Schriftenwechsel hervor. Dadurch trat die Symbolik, die sich eine Zeit lang in ruhiger Objectivität gehalten hatte, wieder auf den Boden der Polemik hinüber und forderte zu neuer grundsätzlicher Behandlung auf. Namentlich hat K. Hase die Polemik, aber auf streng geschichtlicher Grundlage, wieder aufgenommen. Neue Gesichtspunkte für die Symbolik stellte A. Ritschl auf, welcher insbesondere die den Katholicismus und Protestantismus trennende Verschiedenheit des christlichen Lebensideals nachzuweisen suchte.

Auch der früher zur Indifferenz zusammengeschrumpfte Gegensatz des Lutherischen und Reformirten wurde zum Theil gerade durch die Union, welche im zweiten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts in Preußen und anderwärts vollzogen wurde, wieder stärker hervorgerufen (vgl. die Literatur im literar. Anh. G, d. am Ende); auch in neuerer Zeit wurde er von manchen Seiten wieder in den Vordergrund gestellt, ja bis zur Ueberspannung betont. Die Wissenschaft hat insofern Gewinn daraus gezogen, als mancherlei früher übersehene Differenzen, im Zusammenhang mit den reformatorischen Principien, schärfer gefaßt und genauer bestimmt worden sind. In rein wissenschaftlicher Weise suchte

M. Schneckenburger die Verschiedenheit des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs aus einer Differenz der religiösen Gemüthszustände zu erklären, während neuerdings Ritschl dem gegenüber die Uebereinstimmung in den religiösen Grundanschauungen heraushebt, aber allerdings in der Sitte und den theokratischen Idealen des Calvinismus eine Nachwirkung mittelalterlicher Grundsätze findet. — Nur eine wissenschaftliche Untersuchung der Eigenthümlichkeiten beider Lehrbegriffe, welche einzig und allein im Dienste der evangelischen Wahrheit und nicht einer Partei stehen will, kann mit Gottes Hilfe aus der Verwirrung herausführen, welche die Leidenschaft und Engherzigkeit mancher Streitenden angerichtet hat. Wo jene Wissenschaftlichkeit herrscht, ist der künstliche Versuch, eine Irenik als besondere theologische Disciplin der Polemik an die Seite zu stellen, unnöthig. Eine Symbolik, welche die verschiedenen kirchlichen Auffassungen des Christenthums je in ihrer Eigenart zu verstehen vermag, ist die beste Irenik.

Archäologie.

§ 77. Abgrenzung derselben[1].

Wenn die Dogmengeschichte (in Verbindung mit Patristik und Symbolik) die Entwickelungsgeschichte der Lehre aus dem Ganzen der Kirchengeschichte zu besonderer Betrachtung heraushebt, so hat dagegen die sogenannte kirchliche Archäologie vorzugsweise die Geschichte des Cultus zu ihrem Inhalte. Doch sind die Grenzen dieser Wissenschaft ebenso unbestimmt und schwankend, wie ihre Benennung unangemessen ist.

„Streng genommen würde Alles, was in der Kirche einst bestanden hat und jetzt antiquirt ist, der kirchlichen Archäologie angehören. Aber freilich wird es, wenn man diesen Grundsatz zuläßt, sich nicht wohl rechtfertigen lassen, die kirchliche Archäologie als eine eigene historische Disciplin zu behandeln; denn was für ein wissenschaftlicher Grund ließe sich dafür angeben, wenn man alles in der Kirche Antiquirte bloß bis an die Grenze des gegenwärtig Bestehenden historisch darstellen, das Letztere aber eigentlich ausschließen wollte, da es ja doch ein Hauptgegenstand der historischen Disciplin sein soll, zu zeigen, wie aus dem Gewesenen das Bestehende sich entwickelt hat!"[2] Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor, wie bei der Patristik. Auch hier hat man eine willkürliche Grenze angenommen, indem die Einen die Archäologie nur bis auf Gregor den Großen, Andere bis zur Reformation fortgesetzt haben. Eben so gut jedoch, wie die Patristik sich bis in die neueste Zeit hinein fortsetzt als Literargeschichte und Geschichte der Theologie, eben so gut muß auch die Archäologie als die Geschichte des Cultus sich fortsetzen;

---

[1] Vgl. Guericke in Herzog's R.=E. Bd. I. Art. „kirchl. Archäol." (in der 2. Aufl. von C. Brockhaus).

[2] Gieseler, in den Stud. u. Krit. 1831. Heft 3. S. 627 ff.

denn das Alte als Altes hat keine Berechtigung zu einer gesonderten Behandlung, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß, ähnlich wie bei der Patristik, die sechs ersten Jahrhunderte von hervorragender Bedeutung sind. als die die Kirche, namentlich auch in liturgischer Hinsicht, constituirende Zeit[3]. Dadurch, daß man die Archäologie aus der lebendigen Entwicklung heraushebt und sie zu einem von Weihrauch duftenden Reliquienkasten macht, erniedrigt man die Wissenschaft zur Raritätenkrämerei und giebt ihr einen unprotestantischen Anstrich müßiger Curiosität und Liebhaberei. Lehrreich und belebend wird sie nur durch ihre Beziehung auf die Gegenwart, die wie in dogmatischer, so auch in liturgischer Hinsicht fortwährend aus den Quellen des Alterthums zu schöpfen und sich aus den kirchlichen Uranfängen zu regenerieren hat. Als Geschichte des Cultus tritt übrigens die Archäologie mit der christlichen Kunstgeschichte in eine eben so enge Verbindung, wie die Dogmengeschichte mit der geschichtlichen Philosophie, und wie diese der Dogmatik, so arbeitet jene der Liturgik vor. Einige — namentlich die Aelteren, aber noch Böhmer unter den Neueren — ziehen auch die Geschichte der Verfassung mit in die Archäologie. Es fragt sich jedoch, ob diese überhaupt eine gesonderte Behandlung erfordere, oder ob es nicht besser sei, diesen Zweig einfach am Stamm der Kirchengeschichte sitzen zu lassen, mit dem er auf's Innigste verwachsen ist[4]. Jedenfalls wäre es unthunlich, beide als eine einheitliche Disciplin zu behandeln. In genauerer Verbindung mit der Geschichte des Cultus steht dagegen noch die Sitte der Christen, das christliche Leben überhaupt in seinen freieren Erscheinungsformen. Eines greift vielfach in das Andere über, wie z. B. die Geschichte der Askese, des Fastens in die Festgeschichte, indem die Kirchenfeste zugleich auch Volksfeste waren u. s. w. In solchen Fällen sind dann die Grenzen schwer zu bestimmen, und ein gewisser Tact muß den Historiker davor bewahren, daß er sich nicht in das Weite und Breite führen lasse[5].

Der Hauptfortschritt der Disciplin in der neueren Zeit besteht darin, daß die christliche Kunstgeschichte viel eingehendere Berücksichtigung findet als früher. Im Zusammenhang mit dem allgemeinen Aufschwung der Kunstgeschichte seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist auch das Interesse für die christlichen Kunstdenkmale gewachsen (vgl. auch oben § 68, I, 1). Die eindringende Erforschung der Werke altchristlicher Kunst (vgl. Katakombenforschung) hat der christlichen Kunstarchäologie, aber auch den anderen Zweigen der Archäologie neue Quellen erschlossen. Die Erkenntniß von der Wichtigkeit der altchristlichen Bau-,

---

[3] Vgl. Schleiermacher § 168—170. Danz § 70. Rosenkranz S. 221.

[4] Rheinwald's Definition, nach welcher die christl. Archäologie „die Darstellung des gesammten kirchl. Lebens nach dessen Entwicklungsgange und dessen Resultaten" sein soll, ist offenbar zu weit, denn dann gehörte auch die Dogmengesch. zur Archäologie; vgl. dagegen Böhmer, der indessen auch die Beschränkung auf die 6 ersten Jahrh. festhält.

[5] Von der Sittengeschichte ist wieder zu trennen die Gesch. der Sittenlehre, wie die Gesch. der Dogmatik von der Dogmengeschichte, die Gesch. der Liturgik von der Gesch. des Cultus, die Gesch. des Kirchenrechts von der Gesch. der Verfassung zu trennen ist. Diese alle sind nur Zweige der Gesch. der theolog. Wissenschaften.

[illegible]

[illegible] Claude Fleury (1682), Martene († 1739), Th. Maria Mamachi (1749—55), [illegible] 1772 ff. u. ö.) [illegible]. In der [illegible] Kirche [illegible] — die Anglicaner [illegible] Joseph Bingham († 1723), in seinen Origines ecclesiasticae or the antiquities of the christian church, Lond. 1708—22 u. ö. 10 Bde.; latein. von J. H. Grischow, Hal. 2. ed. 1752 ff. 11 voll. 4; Auszug von Blackmore, in's Deutsche übers. von Mambach, Bresl. 1788 f. 2 Bde. Unter den Deutschen sind zu nennen J. A. Quenstedt (Antiqu. bibl. et eccles. Vit. 1699), Hildebrand zu Helmstädt († 1691), der eine Reihe von archäol. Dissertationen herausgab, G. Walch (Compend. antiquitt. ecclesiast. Lips. 1733), S. J. Baumgarten, Simonis u. A.; die sich anschließenden Werke s. im literar. Anh. unter H, a.

Statistik.

§ 78. Bedeutung derselben[1].

Bei der Gegenwart angelangt, breitet sich jede Geschichte in die Statistik aus, die es nicht mit Begebenheiten, sondern mit Zuständen zu thun hat: sonach die kirchliche Statistik mit den kirchlichen Zuständen. Aber auch schon in der Vergangenheit lassen sich Ruhepunkte für statistische Uebersichten gewinnen, wie umgekehrt in

[1] Vgl. Schleiermacher § 95. 232 f. u. K. R. Hagenbach, Artikel „Statistik" in Herzog's R.-E. (in 2. Aufl. XIV, S. 643 von Dibelius).

den Zuständen der Gegenwart die Keime zu weiterer geschichtlicher Entwickelung liegen, daher der Gegensatz zwischen Geschichte und Statistik als ein fließender zu betrachten ist.

„Die Statistik (sagt Schlözer) ist eine stillstehende Geschichte.“ Aber dieses Stillstehen ist kein wirkliches, und was wir jetzt als Statistik behandeln, fällt in einigen Jahren wieder der Geschichte anheim. Schon im geschichtlichen Vortrage müssen statistische Uebersichten gegeben, der Fluß der Erzählung muß gehemmt, das Praeteritum in's Praesens verwandelt werden. Solche statistische Uebersichten lassen sich indeß nicht für alle Zeiten gleichmäßig geben, am wenigsten für solche, in denen Alles in Gährung ist[2]; wohl aber für die Zeit vor- und nachher (z. B. der Zustand der Welt vor dem Auftreten des Christenthums, der Kirche vor Anfang der Reformation oder zur Zeit Karl's des Großen, Gregor's VII, Innocenz' III). Wo eine Periode abschließt und eine neue beginnt, ist immer der beste Ort für statistische Uebersichten. Was aber die Statistik der Gegenwart — Statistik im engeren Sinne — betrifft, so begreift dieselbe, wie die Geschichte, das Ganze des Reiches Gottes in seiner irdischen Erscheinung: den gegenwärtigen Zustand des Christenthums in seiner Verbreitung nach Außen; die geographische Ausdehnung (Missionsstatistik); Verfassung, Cultus, Sitte und Lehre. Die Statistik der Lehre kann sich entweder nur begnügen mit der Angabe der herrschenden Confessionen und Glaubensrichtungen, wie gewöhnlich in statistischen Werken geschieht (numerisches Verhältniß der katholischen, lutherischen Bevölkerung eines Landes u. s. w.), oder sie kann selbst ein genaueres Bild des Zustandes der Lehre entwerfen; dann ist sie das (freilich nur nach äußerlicher Auffassung), was Schleiermacher Dogmatik nennt, „Darstellung der zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre“. Am eifrigsten wirft sich die Statistik in der Regel auf die Kirchenverfassung, weil dieß das am meisten Halt- und Faßbare ist, und auf den Cultus. Am schwierigsten ist das Leben selbst mit allen seinen Schattirungen und Nüancen in ein übersichtliches Bild zu bringen. Auch hierzu ist, wie zur Darstellung der Geschichte, künstlerisches Geschick erforderlich. Man kann nach verschiedenen Gesichtspunkten gruppiren: nach den Ländern, nach den Confessionen, nach Lehre, Verfassung, Cultus &c.; Jedes hat seine Vortheile und Nachtheile[3], und auch hier wird das Beste sein, verschiedene Systeme zu verbinden. Die beste Quelle für die Statistik ist unstreitig die eigene Anschauung und Beobachtung, die uns hier möglicherweise bis zu einem gewissen Grad gewährt, bei der Geschichte dagegen fast gänzlich versagt ist. Doch ist eine gediegene Beobachtung nur dann möglich, wenn sie auf Grundlage der vorangegangenen Geschichte erfolgt. Aber auch in Beziehung auf die Gegenwart sind wir großentheils auf das Zeugniß der Mitlebenden angewiesen. Außer den eigentlich statistischen Werken sind amtliche Berichte,

---

[2] S. Schleiermacher § 93.

[3] S. Pelt S. 363 f. und die dort vorgeschlagene Combination. — „Durch besondere Beschäftigung mit diesem Fache ist noch vieles zu leisten, sowol was den Stoff anlangt als was die Form.“ Schleiermacher § 245.

Reisebeschreibungen (besonders von solchen Reisenden, welche aus kirchlichem Interesse reisen), Zeitschriften und Zeitungen (Kirchenzeitungen) geeignete Hülfsmittel. — Der Theologie-Studierende hat sich allerdings auch mit diesem Stoff bekannt zu machen; er soll seine Zeit begreifen und sich selbst geistig mit allen seinen Gaben und Kräften in ihre Bewegung einleben. Aber auch hier gilt das ne quid nimis. Ohne tüchtige historische Vorbildung und historischen Sinn wird statt der Gründlichkeit nur Halbwisserei befördert; denn nichts zerstreut und verflacht mehr als die Zeitungs- und Journalleserei, und auch beim Lesen von Reisebeschreibungen liegt die Versuchung nur zu nahe, sie als bloßen Zeitvertreib zu betrachten. Leider hat sich ja auch eine leichtfertige Touristen- und Journalliteratur über alle Länder ausgegossen, aus der man nichts lernt als seichtes Raisonnement. Hüte dich vor solcher! — Wohl dem Jüngling, dem hier ein väterlicher Freund mit seinem Rathe zur Seite steht und die Zeichen der Zeit deuten hilft! —

Literatur zur Statistik im literar. Anh. unter J.

Literarischer Anhang zu Theil II, 2.

Literatur zur historischen Theologie.

A. Bibelgeschichte
(zu § 58—61a).

a) Geschichte des Volkes Israel.

Allgemeines: W. Hoffmann, die göttl. Stufenordnung im A. Test. Berl. 1854. †Gfrörer, Urgesch. des menschl. Geschlechts. Schaffh. 1855. Art. „Volk Gottes" von Oehler (in nachbibl. Zeit von Pressel) in Herzog's R.-E. XVII (in der 2. Aufl. umgearb. von C. von Orelli in dem Art. „Israel, bibl. Gesch.", dem sich Pressel's Art. „Israel, nachbibl. Gesch." anschließt; beide in Bd. VII).

Gesammtdarstellungen und Untersuchungen.

M. Fr. Roos, Einleitung in die bibl. Gesch. 1770 ff.; wieder abgedr. Tüb. 1835 ff. 3 Bde.
J. J. Heß, Gesch. der Israel. vor d. Zeiten Jesu. Zür. 1776—88. 12 Bde.
G. L. Bauer, Handb. der Gesch. der hebr. Nation, von ihrer Entstehung bis zur Zerstörung ihres Staates. Nürnb. 1800—4. 2 Bde.
de Wette, Kritik der israel. Gesch. („Beiträge zur Einl. in das A. T." 2. Thl.) Halle 1807.
J. M. Jost, Gesch. der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage. Berlin 1820—47. 10 Bde.
—— Gesch. des Judenth. u. seiner Secten. Lpz. 1857—59. 3 Bde.
H. Leo, Vorlesungen über die Geschichte des jüd. Staates. Berlin 1828.
*E. Bertheau, zur Gesch. der Israeliten. Zwei Abhandl. Gött. 1842.
*H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 7 Bde. Gött. 1843 ff. 3. Ausg. 1864—68.
C. v. Lengerke, Kenaan. Volks- u. Religionsgesch. Israels. Th. I. (bis zum Tode des Josua). Königsb. 1844.
Ch. Th. Engelstoft, hist. populi Judaici biblica usque ad occupat. Palaestinae ad relationes peregrinas examin. et digesta. Havn. 1832.
*J. H. Kurtz, Gesch. des alten Bundes. 1. Bd. Berl. 1848. 3. Aufl. 1864; Bd. 2. 2. Aufl. 1858.
—— Lehrb. der hl. Geschichte. 15. Aufl. Königsb. 1880.
L. Herzfeld (Rabbiner), Gesch. des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkab. Schimon. Braunschw. 1847—57. 3 Bde. (Auszug daraus Lpz. 1870).
Sal. Friedländer, Geschichte des israelit. Volkes von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Lpz. 1848.
*K. A. Menzel, Staats- u. Religionsgeschichte der Königreiche Israel u. Juda. Breslau 1853.
Gust. Baur, 6 Tabellen über die Gesch. des israelit. Volkes. Gießen 1848. Fol.

Eisenlohr, das Volk Israel unter der Herrschaft der Könige. 2 Thle. Leipz. 1855 f.
J. K. H. Schmeidler, der Untergang des Reiches Juda. Bresl. 1831.
J. Salvador, Geschichte der Römerherrschaft in Judäa und der Zerstörung Jerusalems; deutsch von Eichler. Bremen 1847. 2 Bde.
H. Grätz, Gesch. der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Lpz. 1854—75. 11 Bde. 4. Aufl. bis 1888 Bd. 1—3.
Js. da Costa, Israel und die Völker. A. d. Holl. Frankf. a. M. 1855.
Bost, l'époque des Machabées. Strassb. 1862.
Milman, the history of the Jews. 3. ed. Lond. 1863. 3 voll.
Jastrow (Rabbiner), vier Jahrhund. aus der Gesch. der Juden, von Zerstörung des ersten Tempels bis zur makkab. Tempelweihe. Heidelb. 1865.
*Weber u. Holtzmann, Geschichte des Volkes Israel und die Entstehung des Christenthums. Leipz. 1867. 2. Bde.
*H. von der Goltz, Gottes Offenbarung durch heilige Geschichte, nach ihrem Wesen beleuchtet. Basel 1868. (Vom apologet. Standpunkt.)
D. Ehrmann, Gesch. der Israel. etc. bis auf die Gegenw. 2 Thle. Brünn 1869. 1. Thl. 4. Aufl. 1880. 2. Th. 3. Aufl. 1884.
*F. Hitzig, Gesch. des Volkes Israel. Lpz. 1869. 2 Thle.
A. Geiger, das Judenth. und seine Geschichte. Bresl. 1864—71. 3 Abth.
Weiß, zur Gesch. der jüd. Tradition. Th. I. Wien 1871.
E. W. Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes unter dem A. B. Berl. 1870 f. 2 Thle.
A. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. A. T.'s. Erl. 1875 ff. (noch unvollendet).
*J. Wellhausen, Gesch. Israels. I. Berl. 1878. Die 2. Aufl. unter dem T. „Prolegomena zur Gesch. Isr." 1883. 3. Aufl. 1886 (engl. Lond. 1885.) Einen Abriß der Gesch. selbst gab W. in dem Art. „Israel" in Bd. XIII der Encyclop. Britannica und in Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft. Berlin 1884.
R. Finsler, Darst. u. Krit. der Ansicht Wellh. etc. Zür. 1887.
F. E. König, die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgesch. gegenüber den Entwicklungstheoretikern beleuchtet. Lpz. 1884.
O. Naumann, Wellhausens Meth. krit. beleuchtet. Lpz. 1886.
David Cassel (Israel.), Lehrb. der jüd. Geschichte und Literatur. Lpz. 1879.
O. Henne-Am Rhyn, Kulturgesch. des Judenth. von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Jena 1880 (atheist. Standpunkt).
B. Stade, Gesch. des Volkes Israel. Berl. 1881 ff. (als 6. Th. der 1. Hauptabtheilung v. W. Oncken's Allgem. Gesch. in Einzeldarstellungen).
E. Langhans, Hdb. der jüd. Gesch. u. Liter. Bern 1881. 2 Bde.
B. Floigl, Gesch. des semit. Alterth. in Tabellen. Lpz. 1882.
W. Pressel, Gesch. u. Geographie der Urzeit von d. Erschaffung der Welt bis auf Mose. Nördl. 1883.
L. Seinecke, Gesch. des Volkes Israel. Gött. 1876—84. 2 Bde.
R. Kittel, Geschichte der Hebräer. I. Gotha 1888.
E. Krähe, Jüd. Geschichte. I. Berl. 1888.
E. H. Palmer, a history of the Jewish nation etc. Lond. 1874.
F. de Saulcy, sept siècles de l'histoire judaïque (von 588 an). Par. 1874.
——, hist. des Machabées ou princes de la dynastie asmonéenne. Par. 1880.
E. Ledrain, hist. d'Israël. Par. 1879—82. 2 voll.
History of the Israelites and Judaeans, philosophical and critical. New York 1879. 2 voll.
*H. Oort, de laatste eeuwen van Israëls volksbestaan (von Nehemia bis Bar Kochba; Bd. 7. u. 8 der Bijbel voor Jongelieden). Haag 1880.
J. M. Wise, history of the Hebrews second commonwealth etc. Cincinn. 1880.
Edom, hist. sainte abrégée etc. Nouv. éd. Paris 1882.
S. Sharpe, the history of the Hebrew nation and its literature. 4. ed. Lond. 1882.
L. Ménard, hist. des Israélites d'après l'exégèse biblique. Par. 1883.
E. Renan, Histoire du peuple d'Israël. T. I. 2. éd. Paris 1887. II. 1889 (engl. Lond. 1888).
A. Edersheim, Israel and Juda, from the reign of Ahab to the decline of the two kingdoms. Lond. 1886.

A. Edersheim, History of Israel and Judah, from the decline of the two kingdoms to the Assyrian and Babylonian Captivity. Lond. 1887.
—— Prophecy and history in relation to the Messiah. Lond. 1885.

J. W. Rothstein, Das Bundesbuch u. d. relig.-geschichtl. Entw. Israels. I. Magdeb. 1888.
C. P. Caspari, Bibelske Afhandlinger. Christiania 1884.

Zur Chronologie:

J. R. Tiele, Chronologie des A. T. Bremen 1839.
G. F. Jatho, die Grundzüge der alttestam. Chronol. in Uebereinstimmung mit den Zeitbestimmungen der Classiker. Hildesh. 1856.
†B. Neteler, Zusammenhang der alttestam. Zeitrechnung mit der Profangeschichte. Münster 1879.
B. Floigl, die Chronol. der Bibel, des Manetho und Beros. Lpz. 1880.
H. Mahat, chronolog. Untersuchungen zur Gesch. der Könige von Juda u. Israel. Weilburg a. L. 1880.
J. C. A. Kessler, chronologia judicum et primorum regum Israelitarum. Lips. 1882.
A. Kamphausen, die Chronol. der hebr. Könige. Bonn 1883.
Ed. König, Beiträge zur Bibl. Chronol., Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, H. 6. 8. 9. 12.

Biblische Charaktere:

A. H. Niemeyer, Charakteristik der Bibel. Halle 1775 ff., zuletzt 1830—32. 5 Thle.
A. W. Grube, Charakterbilder aus der heil. Schrift, im Zusammenhange einer Geschichte des Gottesreiches dargestellt. 2 Thle. Lpz. 1853—54.
F. A. Krummacher, Elias der Thisbiter (5. Ausg. Elberf. 1860); F. W. Krummacher, David, der König von Israel. Berlin 1867.
J. Stähelin, das Leben David's. Basel 1868.
†H. Weiß, David und seine Zeit. Münster 1880.
†H. Zschokke, die bibl. Frauen des A. Test. Freib. 1882.
Ueber die **Beziehungen** der Israeliten **zu Aegypten** vgl.: Hengstenberg, die Bb. Mose's u. Aegypten (Berl. 1841); G. Ebers, Aeg. u. die Bb. Mose's. I. Bd. (Lpz. 1868); H. Brugsch, l'Exode et les monuments égyptiens (Lpz. 1875); A. Wiedemann, ägyptische Geschichte. 2 Abtheilungen (Gotha 1884); über die Beziehungen **zu Assur und Babylon**: E. Schrader, die Keilinschriften u. das A. T. (Gießen 1872; 2. Aufl. 1883); ders., Keilinschriften und Geschichtsforschung (Gieß. 1878). E. Schrader u. a., keilinschriftl. Bibl. I (Berl. 1889). G. Bezold, Ueberblick über d. babyl.-assyr. Literatur. (Lpz. 1886). C. P. Tiele, babylon.-assyr. Geschichte (Gotha 1886—88). †G. Brunengo, L'impero di Babylonia e di Ninive. 2 voll. (Par. 1885). Vgl. endlich die Darst. der israel. Gesch. in M. Duncker's Gesch. des Alterth. Bd. II. (5. Aufl. Lpz. 1878), in Maspero's Gesch. der morgenl. Völker im Alterth. (franz. Par. 1875, deutsch von Pietschmann, Lpz. 1877), sowie in Leop. von Ranke's Weltgeschichte (Th. I. Lpz. 1881; 2. Aufl. 1882); van den Berg, petite hist. ancienne des peuples de l'Orient etc. 2e éd. Par. 1882. A. H. Sayce, the ancient empires of the east. (New York 1884). Weitere Liter. s. literar. Anh. zum Theil II, 1 unter C, 1. (S. 202).

b) Leben Jesu.

J. Ch. Doederlein, de hist. J. tenendae tradendaeque necessitate ac modo. 4 Progrr. Jen. 1783—86. (Auch in dessen opusc. theol. Jen. 1789.) „Ueber die verschied. Rücksichten, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann" (Bertholdt's krit. Journ. Bd. 5, St. 4). S. u. die Liter. zum Leben Jesu und Zöckler's Art. „Jesus Christus" in Herzog's prot. R.-E. Bd. VI der 2. Aufl.

J. G. Herder, vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien. Riga 1796.
—— von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes' Evang. Riga 1797.
J. J. Heß, Lebensgeschichte Jesu. 8. Aufl. Zürich 1822 f. 3 Bde. (1. Aufl. u. d. T.: Gesch. der drei letzten Lebensjahre Jesu. Lpz. 1768. 2 Bde.)
J. A. G. Meyer, Versuch e. Vertheid. u. Erläut. der Gesch. Jesu und der Apostel allein aus griech. und röm. Profanscribenten. Hann. 1805.
F. V. Reinhard, Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christl. Religion zum Besten der Menschheit entwarf. Wittenb. 1781; 5. Aufl. mit Zusätzen von A. L. Heubner. Wittenb. 1830.
J. B. N. Hacker, Jesus, der Weise von Nazareth, ein Ideal aller denkbaren Größe. Leipz. 1800—3. 2 Bde.
J. C. Greiling, das Leben Jesu von Nazareth. Halle 1813.
†A. Bodent, die erste u. heiligste Gesch. der Menschh., Jes. von Naz.; histor.-kritisch, mit stetem Rückblick auf griech., röm. u. jüd. Religionsgeschichte. Gmünd 1818—22. 4 Thle.
H. E. G. Paulus, das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristenthums. Heidelb. 1828. 2 Bde.
*K. Hase, das Leben Jesu. Ein Lehrb. zunächst für akad. Vorlesungen. Leipz. 1829 (mit fast vollständ. Liter.-Angaben). 5. Aufl. 1865.
—— Gesch. Jesu. Nach akad. Vorles. Lpz. 1875.
Fr. Schleiermacher, das Leben Jesu, Vorlesungen an der Univ. zu Berlin im Jahre 1832; herausg. von K. A. Rütenik. Berlin 1864. (Sämmtl. Werke VI. Literar. Nachlaß, zur Theol. I.)
*Dav. Fr. Strauß, das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Tüb. 1835 f. 2 Bde. 4. Aufl. 1840. Vgl. die Recensionen und Gegenschriften bei Hase S. 37 ff.

Hervorzuheben sind unter denselben: W. Hoffmann (Stuttg. 1836), Hengstenberg (evang. Kirchenztg. 1836), Schweizer (Dignität des Religionsstifters, Stud. u. Kritik. 1837. Heft 3), Tholuck (Glaubwürdigkeit der evang. Gesch., Hamb. 1837 u. ö.), Ullmann (historisch od. mythisch? Hamb. 1838). — E. Luthardt, die modernen Darstellungen des Lebens Jesu, eine Besprechung der Schriften von Strauß, Renan, Schenkel. 1864. Riggenbach, Vortrag auf der evang. Alliance in Amsterdam 1867.

D. Fr. Strauß, Streitschriften zur Vertheid. meiner Schrift üb. das L. J. Tüb. 1837. 3 Hfte.
—— das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864. 3. (unveränd.) Aufl. 1874. 5. Aufl. Bonn 1889.
—— der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. (Kritik von Schleiermacher's „Leben Jesu".) Berlin 1865.
A. Neander, das Leben Jesu Christi in seinem geschichtl. Zusammenh. und seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt. Hamb. 1837; 7. Aufl. Goth. 1873.
K. G. W. Theile, zur Biographie Jesu. Leipz. 1837.
†J. Kuhn, das Leben Jesu, wissenschaftlich bearb. Mainz 1838. 1. Bd.
C. H. Weiße, die evang. Gesch. kritisch u. philos. bearb. Lpz. 1838. 2 Bde.
O. Krabbe, Vorlesungen über das Leben Jesu. Hamb. 1839.
J. Salvador, Jésus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'église, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle. Par. 1838. 2 voll. Uebersetzt von J. Jacobson. Dresden 1841. 2 Bde.
Jul. Hartmann, das Leben Jesu nach den Ev. geschichtl. dargest. für gebildete Leser. Stuttg. 1837—39. 2 Bde.
C. F. v. Ammon, die Geschichte des Lebens Jesu mit steter Rücksicht auf die vorhandenen Quellen. Lpz. 1842—47. 3 Bde.
†A. Riegler, das Leben Jesu Chr., krit., histor. u. prakt. erklärt. Bamb. 1843 f. 5 Bde.
†J. N. Sepp, das Leben Christi (mit Vorrede von Görres). Regensb. 1843 ff. 4 Bde. 2. Aufl. 6 Bde. 1853—62. Neue (Titel-)Ausg. 1862—65.
J. P. Lange, das Leben Jesu nach den Evang. Heidelb. 1844—47. 3 Bde.
J. A. H. Ebrard, wissenschaftl. Kritik der evang. Geschichte. Frankf. 1842. 2 Bde. 3. gänzl. umgearb. Aufl. 1868.

H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit (5. Bd. der Geschichte des Volkes Israel). Gött. 1855. 3. Aufl. 1867.
W. J. Lichtenstein, Lebensgesch. des Herrn Jesu Christi in chronologischer Uebersicht. Erl. 1856.
Ch. J. Riggenbach, Vorlesungen über das Leben des Herrn Jesu. Basel 1858.
M. Baumgarten, die Geschichte Jesu für das Verständniß der Gegenwart in öffentl. Vorträgen dargestellt. Braunschw. 1859.
E. Renan, vie de Jésus. Par. 1863 u. sehr oft, sowie in zahlreichen Uebersetzungen (deutsch in 4. Aufl. Lpz. 1880).
*C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung. Gotha 1864.
*D. Schenkel, das Charakterbild Jesu. Wiesb. 1864. 4. Aufl. 1873.
—— das Christusbild der Apostel u. der nachapost. Zeit. Lpz. 1879.
†J. Langen, die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864.
C. J. Bunsen, Bibelwerk. Bd. 9. Lpz. 1865.
E. de Pressensé, Jésus-Christ. Son temps, sa vie, son œuvre. Paris 1865. 7. éd. 1884. Deutsch von Fabarius. Halle 1866.
Ecce homo. Eine Darstellung von Jesu Christi Leben und Werk. Nach der 6. Aufl. des englischen Originals. Erlangen 1867.
*Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesammtleben seines Volkes frei untersucht und ausführlich erzählt. 3 Bde. Zürich 1867—72.
—— Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt. Zür. 1872. 2. Aufl. 1875.
L. Werner, die geschichtl. Person J. Chr. nach den modernen Darstellungen u. nach den urkundl. Quellen. Frankf. 1872.
Krüger-Velthusen, das Leben Jesu. Elberf. 1872.
J. Häberlin, das Leben J. im Lichte uns. Zeit. Frauenf. 1874.
F. Clemens, Jes. der Nazarener. 5. Aufl. Berl. 1874. 2 Bde.
L. O. Bröcker, Untersuchungen üb. d. Evv. u. das L. J. Hamb. 1874.
†P. Schegg, 6 Bb. des Lebens Jesu. Freib. 1874 ff.
†Panth. Naumann, das Leben uns. Herrn u. Heil. Jesu Christi, hrsg. von Th. Novack. Prag 1875. 3 Bde.
J. Lindenmeyer, Gesch. Jesu nach d. hl. Schr. Basel 1875 f.
C. Wittichen, das Leben Jesu in urkundl. Darst. Jena 1876.
L. Noack, die Gesch. Jesu auf Grund freier gesch. Untersuchungen. 2. Ausg. Mannh. 1876.
E. G. Laino, das Leben Jesu auf Grundlage des vornehmsten Gebots. (1872 ff.) 2. Aufl. Stuttg. 1876 f. 3 Thle.
A. Wünsche, der lebensfreudige Christus der synopt. Evv. im Gegensatz zum leidenden Messias der Kirche. Lpz. 1876.
†J. Grimm, das L. J. nach den vier Evangelien. Regensb. 1876—85. 5 Bde.
E. Marius, die Persönlichk. Jesu Chr. mit bes. Rücksicht auf die Mythologien u. Mysterien der alten Völker. Lpz. 1879.
Kalthoff, das Leben Jesu. Reden geh. im protest. Reformverein zu Berlin. Berl. 1880.
G. Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christl. Zeit nach den Schriftzeugen des 1. Jahrh. Zür. 1881 f. 2 Liefrgen.
*Bernh. Weiß, das Leben Jesu. Berl. 1882. 2 Bde. 2. Aufl. 1884 (engl. von Hope, Lond. 1883 f., 3 voll.). 3. Aufl. 1888.
*W. Beyschlag, das Leben Jesu. 2. Aufl. Halle 1887 f. 2 Bde.
J. Ch. K. v. Hofmann, die bibl. Geschichte N. T.'s. Nördl. 1883. (Theil 10 von „d. h. Schr. N. T.s." s. Exegese des N. T.s, S. 227).
F. Zündel, Jesus, in Bildern aus seinem Leben beleuchtet. 2. Aufl. Zür. 1884.
†J. H. Friedlieb, das Leben Jesu Chr. des Erlösers. Paderb. 1887.
R. Seydel, die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evang. Lpz. 1884 (behauptet einen weitgehenden Einfluß der buddhist. Legende auf die neutestam. Berichte!). —
A. Dulk, der Irrgang des Lebens Jesu. In geschichtl. Auffassung dargest. 2 Thle. Stuttg. 1884 f.

F. E. Schorch, das Leben Jesu in seiner Angemessenheit zu den religiösen Bedürfnissen des Menschengeschlechts. Leipz. 1841.
Th. Keim, die menschliche Entwicklung Jesu Christi. Zür. 1860; der geschichtl. Christus. 3 Reden. Zür. 1865 u. ö.; die geschichtliche Würde Jesu. Zür. 1864.
W. Baldensperger, das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messian. Hoffnungen seiner Zeit. Straßb. 1888.
R. F. Grau, das Selbstbewußtsein Jesu. Nördl. 1887.
Wagner-Groben, vom Tabor bis Golgatha. Zum Verständniß der Leidensgesch. Jesu Christi. Basel 1881.
E. G. Steude, die Auferstehung Jesu Christi. Lpz. 1888.
A. W. Farrar, the life of J. Chr. Lond. 1875.
L. Richou, le Messie dans les livres histor. de la Bible et Jésus Chr. dans les Evangiles. 2 voll. Paris 1879.
D. H. Meyer, le Christ des évangiles. Par. 1880.
E. Sayous, Jésus Christ d'après Mahomet etc. Leipz. 1880.
G. Solomon, the Jesus of history and the Jesus of tradition identified. Lond. 1880.
M. J. Savage, talks about Jesus. Boston 1880.
J. W. Chadwick, the man Jesus; a course of lectures. Boston 1881.
Fairbairn, studies in the life of Christ. Lond. 1881.
de Ligny, hist. de J. Chr. Edit. revue. Limoges 1883.
J. B. Boussoutrof, Jésus enfant d'après l'écriture, la tradition et la théologie. St. Germain 1884.
W. S. Lewis, The life of lives: or the story of Jesus of Nazareth in its earliest form. Lond. 1885.
A. Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah. 2 voll. new. ed. Lond. 1888.
C. Geikie, the life and words of Christ. Lond. 1887.
A. Capecelatro, La vita di Gesù Cristo. 2. ed. Milano 1888.

Apologetisch:

Wizenmann, die Geschichte Jesu nach Matthäus, herausg. von Auberlen. 1864.
H. Weiß, sechs Vorträge über die Person Jesu Christi. Ingolstadt 1864.
F. L. Steinmeyer, Apologet. Beiträge. I. Die Wunderthaten des Herrn. Berl. 1866. II. Die Leidensgesch. des Herrn. 1868. III. Die Auferstehungsgesch. 1871. IV. Die Gesch. der Geburt des Herrn u. s. ersten Schritte im Leben. 1873. — Ders., die Gesch. der Passion des Herrn in Abwehr des krit. Angriffs betrachtet. 2. Aufl. Berl. 1882.
J. Vogel, die Wunder Jesu als Gleichnisse. Eine erbaul. Auslegung der Lebensgesch. des Heilands. Löbau 1880.
G. Weitbrecht, das Leben Jesu nach den vier Ev. für die christl. Gemeinde dargest. Stuttg. 1881. 2. Aufl. 1883.
†F. Dupanloup, die Gesch. uns. Herrn u. Heil. J. Chr. (aus dem Franz. nach der 3. Aufl.) Mainz 1884.

* * *

E. W. Kolthoff, vita Jesu Chr. a Paulo apostolo adumbrata. Havn. 1852.
R. Hofmann, das Leben Jesu nach den Apokryphen; im Zusammenh. aus den Quellen erzählt und wissenschaftlich untersucht. Lpz. 1851.

* * *

Harmonien der Evangelien.

J. G. L. Krafft, Chronologie u. Harmonie der 4 Evangelien, herausgeg. von Burger. Erlangen 1848.
W. Strout, new greek harmony of the four Gospels. Lond. 1853. 4.
G. Volkmar, die kanon. Synoptiker in Uebersicht ꝛc. u. das Geschichtliche vom Leben Jesu. Zür. 1876.
S. Sacco, sanctum evangelium e quatuor evangeliis — continuitate chronologica exscriptum. Panormi 1880.

F. Piper, de externa vitae J. Chr. chronol. recte constituenda. Gotting. 1835. — Caspari, chronologisch-geogr. Einleitung in das Leben Jesu Chr. Hamb. 1869. — Zumpt, das Geburtsjahr Christi. Lpz. 1869. — F. Rieß, das Geburtsjahr Jesu Chr. Freib. 1880 (tritt f. den 25. Dec. 752 u. c. ein; gegen ihn: P. Schegg, das Todesjahr des Königs Herodes u. das Todesjahr Jesu Chr. Münch. 1882 (das letztere nach Schegg 783 u. c.). — J. K. Aldrich, a critical examination etc. Boston 1882 (setzt die Kreuzigung auf Donnerst. d. 14. Nisan a. d. 30).

H. Sevin, Chronologie des Lebens Jesu. 2. Aufl. Tüb. 1874.

S. die Synopsen, lit. Anh. zu II, 1. in F, I, 2 a. E. (S. 221) u. d. Lit. zu den Evang. in F, III, d. (S. 232 f.)

c) Geschichte des apostolischen Zeitalters.

Pelt, „Apostolisches Zeitalter" in Herzog's R.-E. 1. Aufl. I, 439 ff.

J. J. Heß, Geschichte und Schriften der Apostel Jesu. Zürich 1788; 4. Aufl. 1820—22. 3 Bde.

Ch. F. Lücke, comm. de ecclesia christianor. apostolica. Gott. 1813. 4.

G. J. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt rc. Gött. 1818. 2 Bde.

*A. Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. Hamb. 1832; 5. Aufl. 1862.

R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung. Bd. 1. Wittenb. 1837.

A. F. Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums. Stuttg. 1838. 3 Bde.

F. C. A. Schwegler, das nachapostol. Zeitalter. Tüb. 1845 f. 2 Bde. (schließt auch das apostol. Zeitalter ein, freilich vom Verf. als nachapostolisch gefaßt.)

J. B. Trautmann, die apostolische Kirche. Leipz. 1848; neue Ausg. 1857.

K. Wieseler, Chronologie des apost. Zeitalters bis zum Tode der App. Paulus und Petrus. Götting. 1848.

M. Baumgarten, die Apostelgeschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. Braunschw. 1852. 2 Bde. 2. Aufl. 1859.

H. W. J. Thiersch, die Kirche im apostol. Zeitalter und die Entstehung der neutestam. Schriften. Frankf. 1852. 3. Aufl. Augsb. 1879.

H. Ewald, Geschichte des apostol. Zeitalters bis zur Zerstörung Jerusalems (Bd. 6 der Gesch. des Volkes Israel). 3. Ausg. Gött. 1868.

K. Wieseler, zur Gesch. der neutest. Schrift u. des Urchristenth. Lpz. 1880.

*C. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter der christl. Kirche. Freib. 1886.

*O. Pfleiderer, das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, in gesch. Zushg. beschrieben. Berl. 1887.

(Vgl. die unten in C angeführten kirchenhistorischen Werke von Lange, Lechler, Schaff, Ritschl u. A. und die in der exegetischen Lit. verzeichneten Commentare über die Apostelgeschichte.)

Populär: Isaak da Costa, die Apostelgeschichte für Geistliche u. d. Gemeine ausgelegt; aus dem Holl. von A. Reifert. Bremen 1860. 2 Bde.

F. Zündel, aus der Apostelzeit. Zür. 1886.

R. A. Lipsius, die edessen. Abgarsage kritisch untersucht. Braunschw. 1880.

—— die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 2 Bde. Braunschw. 1883—87.

W. Seufert, der Urspr. u. die Bedeutung des Apostolats in der christl. Kirche der ersten zwei Jahrhunderte. Leiden 1887.

F. Zimmer, Galaterbr. u. Apostelgesch.; ein exeget. Beitr. zur Gesch. des Urchristenthums. Hildburgh. 1882.

O. Zuck, das Leben u. Wirken der Apostel nach der hl. Schr. u. altkirchlichen Ueberlieferungen zusammengestellt. Bernb. 1883.

*E. Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique. Paris 1852. 2 voll. 2 éd. 1860.

*E. Renan, les apôtres. Paris 1866. — Ders., les évangiles et la seconde génération chrétienne. Par. 1877 (ist mit dem Leben Jesu, Paulus u. dem Antichrist [s. u.] in die Histoire des origines du christianisme aufgenommen, welche Renan Par. 1883 mit einem Generalregister abschloß; vergl. dazu A. J. Pons, E. Renan et les orig. du christian. Par. 1881).
W. J. Kip, the church of the Apostles. New York 1877.
E. Ferrière, les apôtres etc. Par. 1879.
J. M. Sturterant, the Keys of sect or the church of the N. Test. compared with the sects of modern Christendom. Boston 1880.
W. H. Simcox, the beginnings of the Christian church. Lond. 1881.
Annali storici polemici degli apostoli Pietro e Paolo etc. Tor. 1884. 2 Voll.

Leben des Apostels Paulus insbesondere.

*K. Schrader, der Apostel Paulus. Leipz. 1830—36. 5 Thle.
J. T. Hemsen, der Apostel Paulus; sein Leben, Wirken und seine Schriften. Herausgeg. von F. Lücke. Gött. 1830.
H. A. Schott, Erörterung einiger wichtigen chronologischen Punkte in der Lebensgeschichte des Apostels Paulus. Jena 1832.
*F. C. Baur, Paulus der Apostel Jesu Christi. Stuttg. 1845. 2. Aufl. von E. Zeller. Lpz. 1866 f. Vgl. die Gegenschriften von Dietlein (Halle 1845), Thiersch (s. oben) u. a.
*A. Hausrath, der Apostel Paulus. Heidelb. 1865. 2. Aufl. 1872.
*Ch. F. Trip, Paulus nach der Apostelgeschichte. Leyden 1866.
E. Renan, Paulus. (Par. 1869.) Deutsche Ausg. Lpz. 1869. Ders., l'Antichrist. Par. 1873. (Deutsch, Lpz. 1873.)
M. Krenkel, Paulus, der Apostel der Heiden. Leipzig 1869.
Kämmlitz, Paulus der Ap. Jesu Christi. Ein Lebensbild einzig auf d. Grunde des N. T. entworfen. Frankenb. 1881.
G. Volkmar, Paulus von Damaskus bis zum Galaterbrief. Zür. 1887.
W. J. Conybeare and J. S. Howson, the life and epistles of St. Paul. Lond. 1852. 2 voll. 4. mit vielen Kupfern und Karten.
A. Fleury, Saint Paul et Senèque. Par. 1853. 2. voll.
F. Bungener, S. Paul. Sa vie, son oeuvre, ses épitres. Paris 1867.
F. W. Farrar, the life and work of St. Paul. 2 voll. Lond. 1879.
C. Ballin, Paulus og hans tid. Kopenhagen 1882.
A. Dewes, life and lettres of St. Paul. Lond. 1882.
O. H. Taylor, the life of Paul. Boston 1884.
J. Stalker, the life of St. Paul. New York 1884.
Populär: H. Lang, das Leben des Ap. Paulus. Winterth. 1866. — Schwalb, der Ap. Paulus. 6 Vorträge. Zür. 1876. — O. Funke, St. Paulus zu Wasser und zu Lande. Bremen 1877. — G. Patiß, Paulus in seinen apostol. Tugenden dargest. Regensb. 1881. —
(Vgl. den Artikel „Paulus, der Apostel, u. seine Schriften" von J. P. Lange, in Herzog's R.-E. 1. Aufl. XI, 239 ff.; in der 2. Aufl. neu bearb. von Wold. Schmidt.)
Ueber Johannes: M. Krenkel (Berl. 1871). — J. H. Scholten, der Ap. Joh. in Kleinasien. Aus dem Holl. von Spiegel. Berl. 1872. — J. M. Macdonald, life and writings of St. John, ed. by J. S. Howson. Lond. 1877.

d) Neutestamentliche Zeitgeschichte.

Hauptquelle: Werke des Josephus; Ausgaben derselben:
von Havercamp (Amst. 1726. 2 Tom. f.), Oberthür (Lips. 1782—1785. 3 Tom.), Richter (Lips. 1825—27), Dindorf (Par. 1845—47. 2 Tom.), Ed. Tauchnitziana (Lips. 1850), Bekker (Lips. 1855—56. 6 voll.).
Opera omnia post J. Bekkerum recogn. S. A. Naber (I. Lips. 1888). — Ausgabe mit kritischem Apparat von B. Niese. 2 voll. Berl. 1885—87. — Ed. minor. 2 voll. Berl. 1888. — Vgl. oben S. 157 f.

*M. Schneckenburger, Vorlesungen über Neutestam. Zeitgeschichte, herausg. von Löhlein mit Vorw. v. Hundeshagen. Frankf. 1862.
*A. Hausrath, neutestam. Zeitgeschichte. Heidelb. 1868 fg. 2. Aufl. 1873—77. 4 Thle. (Th. 1 in 3. Aufl. Münch. 1879).
*E. Schürer, Lehrb. der neutest. Zeitgesch. Lpz. 1874. 2. Aufl. u. d. T.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Chr. II. Lpz. 1885. (engl. Edinb. 1885.) I, 1. 1889.
Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. P. I. Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris 1867.
E. Stapfer, La Palestine au temps de Jésus Christ etc. 3. éd. Paris 1885.
J. D. C. Houston, Anno Domini. Lond. 1885.
S. Merrill, Galilee in the time of Christ. Lond. 1885.
F. Delitzsch, jüd. Handwerkerleben zur Zeit Jesu (Erl. 1868. 3. Aufl. 1879); Ein Tag in Capernaum (Lpz. 1871); Jesus und Hillel (3. Aufl. Erl. 1879).
B. Pick, jüd. Volksleben zur Zeit Jesu. Rochester (New York) 1880.
M. Seidel, zur Zeit Jesu. Darstellungen aus der neutestam. Zeitgesch. Lpz. 1882 (mehr populär, aber sehr zu empfehlen).
J. Wellhausen, die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald 1874.
Ed. Montet, essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus Chr. Par. 1883.
P. E. Lucius, der Essenismus in seinem Verhältniß zum Judenth. Straßb. 1881.

Ueber Johannes den Täufer: E. Breest, Joh. der Täufer. Lpz. 1881. H. Köhler, Joh. der Täufer. Halle 1884.

Ueber palästinens. Theologie bes. F. Weber, System der altsynagogalen palästinens. Theologie. Lpz. 1880.

A. Hilgenfeld, die jüd. Apokalyptik in ihrer gesch. Entwicklung. Jena 1857.
J. Drummond, The Jewish Messiah etc. Lond. 1877.
V. H. Stanton, the Jewish and Christian Messiah. Edinb. 1888.
G. H. Dalman, der leidende u. der sterbende Messias der Synagoge im 1. nachchristl. Jahrtausend. Berl. 1888.

Vgl. Anh. zu II, 1 unter C am Ende (S. 208).

Zur alexandrinischen jüdischen Theologie:

Philo's Werke: ed. Mangey (Lond. 1742) 2 Tom.; Pfeiffer (Erl. 1785—92. 1820) 5 Tom. (unvoll.); Ed. Tauchnitziana (Lips. 1851—53) 8 Tom. Vgl. J. G. Müller, über die Textkritik der Schriften des Philo. Bas. 1839. 4. Siegfried, Philo v. Alex. als Ausleger des A. T. . . u. s. w. Jena 1875.

J. R. Harris, Fragments of Philo Judäus newly ed. Cambridge 1886.
J. Drummond, Philo Judäus or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion. 2 voll. Lond. 1888.

B. Biblische Theologie.

(Zu § 62.)

a) Über Aufgabe und Methode derselben:

J. Ph. Gabler, de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus, Alt. 1787; wieder abgedruckt in seinen kleinen theolog. Schriften, Ulm 1831. A. G. F. Schirmer, die bibl. Dogmatik in ihrer Stellung und in ihrem Verhältnisse zum Ganzen der Theologie. Breslau 1820. K. W. Stein, über den Begriff und die Behandlungsart der bibl. Theologie, in Keil's und Tzschirner's Analekten Bd. 3. Heft 1. S. 151 ff.

D. Schenkel, die Aufgabe der bibl. Theologie in dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der theol. Wissenschaft, in Stud. u. Kritik. 1852. 1. S. 40—66. Ch. F. Schmid, über das Interesse und den Stand der bibl. Theologie des N. T. in unserer Zeit, in Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1838. *G. F. Oehler, Prolegomena zur Theol. des A. Test. Stuttg. 1845. C. J. Nitzsch in Herzog's R.-E. II. S. 219 ff. (in der 2. Aufl. von M. Kähler). Al. v. Oettingen, der geschichtliche Charakter der bibl. Theologie N. T. mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Arbeiten (Dorpater Zeitschr. 1870, S. 1—54).

b) Biblisch-theologische Werke über beide Testamente.

C. F. Ammon, bibl. Theologie. Erl. 1792; 2. Aufl. 1801—2. 3 Bde.
G. L. Bauer, Theologie des A. T. Lpz. 1796; des N. T. ebend. 1800—2. 4 Bde. Bibl. Moral des A. T. ebend. 1803—5. 2 Bde.; des N. T. ebend. 1804—5. 2 Bde.
G. Ph. Ch. Kaiser, die bibl. Theologie, oder Judaismus und Christianismus u. s. w. Erlang. 1813—21. 2 Bde. (in 3 Abth.)
*W. M. L. de Wette, bibl. Dogmatik A. und N. T. oder krit. Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und des Urchristenthums (1. Th. des Lehrb. der christl. Dogmatik). Berlin 1813. 3. Aufl. 1831.
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol. Jena 1828.
D. von Cölln, bibl. Theologie: herausg. v. D. Schulz. Lpz. 1836. 2 Bde.
J. G. Knapp, bibl. Glaubenslehre. Halle 1840.
*J. T. Beck, die christl. Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. 1 Thl. Stuttgart 1841. 2. Aufl. 1875.
*J. L. S. Lutz, bibl. Dogmatik, herausg. von R. Rüetschi, mit Vorw. von Schneckenburger, Pforzheim 1847. 2. Ausg. 1861.

In die Kategorie der biblischen Dogmatik (s. § 62, bes. Note 2 und Geschichtliches) rechnen wir auch das Buch von J. Ch. K. v. Hofmann, der Schriftbeweis (Nördlingen 1852—55. 2 Thle. 2. Aufl. 1857—60); es enthält die exegetische Begründung der Dogmatik überhaupt, vom eigenthümlichen Standpunkte des Verfassers aus. — Vgl. hierzu noch J. Wichelhaus, akadem. Vorlesungen über bibl. Dogmatik. Hrsg. von A. Zahn. 2. (unveränd.) Aufl. Halle 1884.

L. Noack, die bibl. Theol. Einleit. in's A. und N. T. Halle 1853.
H. Ewald, die Lehre der Bibel von Gott od. Theologie des alten und neuen Bundes. 4 Thle. Lpz. 1871—76.
W. L. A. Alexander, A system of bibl. Theology. 2 voll. Edinb. 1888.
A. Schumann, Christus oder die Lehre des A. und N. T. von der Person des Erlösers, bibl. dogmatisch entwickelt. Hamb. 1852. 2 Bde.

Zur biblischen Theologie ist auch die biblische Psychologie zu zählen, die in neuerer Zeit ihre besonderen Bearbeiter gefunden hat:

J. T. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttg. 1843. 3. Aufl. Tüb. 1871.
Frz. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. Lpz. 1856. 2. Aufl. Lpz. 1861.
H. Wendt, die Begriffe Fleisch u. Geist im bibl. Sprachgebrauch. Gotha 1878.
J. Laidlaw, the Bible Doctrine of Man. Edinb. 1879.
E. Wörner, Bibl. Anthropologie. Vorlesungen, aus dem Nachlaß herausg. v. L. Pregizer. Stuttg. 1887.

c) Biblisch-theologische Werke zum A. T.

1) Gesammtdarstellungen:

W. Vatke, die Religion des A. T. 1. Thl. Berl. 1835.
B. Bauer, die Religion des A. T. 2 Bde. Berl. 1838 f.
J. Ch. F. Steudel, Vorlesungen über die Theologie des A. T.; herausg. von Oehler, Berlin 1840.
*G. F. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T. Stuttg. 1845.
*H. A. C. Hävernick, Vorlesungen über die Theol. des A. T.; herausg. von

Hahn mit Vorw. von Dorner. Erl. 1848. 2. Aufl. mit Anmerk. v. Herm. Schultz. Frankf. a. M. 1863.

*Herm. Schultz, alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristl. Entwickelungsstufe. 2 Bde. Frankf. a. M. 1869. 2. Aufl. 1878 (in 1 Bde.). 4. Aufl. I. Gött. 1888.

*G. F. Oehler, Theol. des A. T. 2 Bde. Tüb. 1873 f. 2. Aufl. Stuttg. 1883.

F. Hitzig, Vorlesungen über bibl. Theol. u. messian. Weissagungen des A. Test.; hersg. von J. Kneucker. Karlsr. 1880.

A. Kayser, die Theol. des A. T.s in ihrer gesch. Entw. dargest. (nach des Verf. Tod herausgeg.). Straßb. 1886.

A. Kuenen, de Godsdienst van Israel tot den ondergang van den Joodschen Staat. Haarlem 1869. 2 Bde.

—— Volksgodsdienst en wereldgodsdienst. Leiden 1882. (5 Hibbert-Lectures, 1882 in Oxford u. Lond. gehalten; engl. Lond. 1882; deutsch u. d. T. „Volksreligion und Weltreligion." Berl. 1883. Die altest. Religion ist in der 2. u. 3. Vorl. behandelt.)

Ch. Piepenbring, Théologie de l'A. T. Paris 1886.

2) Zu einzelnen Theilen und Fragen der A.T.lichen Religion:

A. Knobel, der Prophetismus der Hebräer. 2 Thle. Bresl. 1837.

J. C. K. von Hofmann, Weissagung und Erfüllung. Nördl. 1841—44. 2 Thle.

G. Baur, Gesch. der altest. Weissagung. 1. Bd. Gießen 1861.

Küper, das Prophetenthum des A. Bundes. Lpz. 1869.

A. Kuenen, de Profeten en de Profetie onder Israel. Leiden 1875.

B. Duhm, Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgesch. der israel. Religion. Bonn 1875. (Vgl. dagegen R. Smend, Moses apud Prophetas. Halle 1876.)

†H. Zschokke, Theol. der Propheten des A. T. Freib. 1877.

W. Robertson Smith, the Prophets of Israel and their place in history to the close of the eighth century. (8 Vorless.) Edinb. 1882.

S. Maybaum, die Entwicklung des israel. Prophetenthums. Berl. 1883.

J. J. P. Valeton, voorlezingen over profeten des ouden verbonds. Utr. 1886.

F. E. König, der Offenbarungsbegriff d. A. T. Lpz. 1882. 2 Bde. (betrifft in der Hauptsache das Wesen der prophet. Inspiration).

—— die Hauptprobleme der altisrael. Religionsgesch., gegenüber den Entwickelungstheoretikern beleuchtet. Lp. 1884.

Ueber das bibl. Prophetenthum vgl. noch die Artikel von Güder (Propheten d. N. T., in der 2. Aufl. von Burger) und Oehler (Prophetenth. d. A. T., in der 2. Aufl. überarbeitet von C. v. Orelli) in Herzog's R.-E. Bd. XII. A. E. Biedermann, die Propheten des alten Bundes (in „Zeitstimmen aus der ref. Schweiz" 1860). Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen. Gotha 1860.

E. W. Hengstenberg, Christologie des A. T. und Commentar über die messianischen Weissagungen der Propheten. Berl. 1829—32. 2 Bde. 2. Aufl. 3 Thle. 1854—57.

†J. Bade, Christologie des A. T. Münster 1852. 2. Ausg. 1858. 2 Bde.

Ed. Riehm, die messian. Weissagung u. s. w. Gotha 1875. 2. Aufl. 1885.

C. von Orelli, die alttestam. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt. Wien 1882 (engl. Edinb. 1885).

Ed. Böhl, Christologie des A. T. oder Auslegung der wichtigsten messian. Weissagungen. Wien 1882.

James Drummond, the Jewish Messiah. Lond. 1877.

W. F. Adeney, the Hebrew Utopia, a study of Messianic Prophecy. Lond. 1879.

P. J. Gloag, the messianic prophecies. Edinb. 1879.

L. Richou, le Messie dans les livres historiques de la Bible et Jésus Christ dans les évangiles. 2 voll. Par. 1879.

F. Delitzsch, messianic prophecies. Lectures. Translated from the Ms. by S. J. Curtiss. Edinb. 1880.
C. A. Briggs, Messianic prophecy ect. Edinb. 1880.
W. H. Thomson, the great argument or Jesus Christ in the old Test. New York 1884. —
J. H. Kurtz, die Theol. der Psalmen. Dorpat 1865. —
F. W. C. Umbreit, die Sünde. Beitr. zur Theol. des A. T. Gotha 1853.
L. Lemme, die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dekalogs. Prolegomena zu einer alttest. Lehre von der Sünde. Bresl. 1880. —
J. Riehm, Begriff der Sühne im A. Test. Gotha 1877 (bes. in Beziehung auf A. Ritschl's „die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung", Bd. II, welcher den „bibl. Stoff der Lehre" enthält).
F. Delitzsch, Old Test. history of redemption. Lectures. Transl. from the Ms. by S. J. Curtiss. Edinb. 1881.
A. Cave, the scriptural doctrine of sacrifice. Edinb. 1877. —
de Visser, de daemonologie van het oude test. Utr. 1880. —
Zur Eschatologie: A. Kahle, Eschatol. des A. Test. Gotha 1870 und die zahlreichen Monographien über den Unsterblichkeitsgl. im A. T. u. der Bibel überhaupt, von Engelbert (Berl. 1857), Stade (1877), Bruston (Montauban 1878), Lippert, der Seelencult in s. Beziehungen zur althebr. Rel. (Berl. 1881), Pettingell (Philad. 1881) u. s. w.

Zur Ethik des A. Test.:

H. J. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. 1. Theil. Nördl. 1880 (darin das 3. Buch: Die Sitte Israels).
W. A. Jarrel, Old Test. ethics etc. Greenville 1882.
E. Fischer, das A. T. u. die christl. Sittenlehre. Gotha 1889.

3) Der Apokryphen des A. Test.

K. G. Bretschneider, system. Darst. der Dogm. und Moral der apokryph. Schriften des A. T. 1. Bd. Lpz. 1805.
L. D. Cramer, Versuch e. system. Darst. der Moral der Apokryphen des A. T. Lpz. 1815.

d) Biblisch-theologische Werke zum N. T.

1) Gesammtdarstellungen.

*Chr. F. Schmid, bibl. Theologie des N. T.; herausg. von C. Weizsäcker. Stuttg. 1853. 2 Bde. 3. Aufl. 1864. 5. Aufl. (v. A. Heller) Lpz. 1886.
G. L. Hahn, die Theologie des N. T. 1. Bd. Lpz. 1854.
Ch. F. Baur, Vorlesungen über neutestamentl. Theologie. Hamb. 1864.
*B. Weiß, Lehrbuch der bibl. Theol. des N. Test. Berl. 1868. 5. Aufl. 1888.
J. J. van Oosterzee, die Theologie des Neuen Testaments. Barmen 1869. 2. Aufl. Brem. 1886.
A. Immer, neutest. Theologie. Bern 1878.
J. C. K. v. Hofmann, Theil 11 von „d. h. Schr. N. T.s" (s. Exegese, N. T. S. 227; lies dort „Hofmann" statt „Hoffmann").

2) Ueber einzelne Fragen:

A. Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtf. u. Versöhnung. Bd. II. 3. Aufl. Bonn 1889.
W. F. Geß, Christi Person und Werk, bes. Bd. I u. II. Basel 1870. 1878 f.
W. Beyschlag, die Christologie des N. T.s. Berl. 1866.
A. Schlatter, der Glaube im N. T. Leiden 1885.
E. Issel, der Begriff der Heiligkeit im N. T. Leiden 1887.
P. Christ, die Lehre vom Gebet nach dem N. T. Leiden 1886.

3) Ueber einzelne Lehrbegriffe des N. T.s.

Lehre Jesu:

Th. F. Böhme, die Religion Jesu Christi, aus ihren Urkunden dargestellt. Halle 1825. 2. Aufl. 1827. Derselbe: die Religion der Apostel Jesu Christi ꝛc. Ebend. 1829.
G. Volkmar, die Religion Jesu und ihre erste Entwickelung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Lpz. 1857.
C. Wittichen, die Idee Gottes als des Vaters. Ein Beitrag zur bibl. Theol. hauptsächlich der synoptischen Reden Jesu. Gött. 1865; die Idee des Menschen. 2. Beitrag zur bibl. Theol. ꝛc. Gött. 1868; die Idee des Reiches Gottes. 3. Beitrag zur bibl. Theol. ꝛc. Gött. 1872.
W. Weiffenbach, der Wiederkunftsgedanke Jesu. Nach den Synoptikern kritisch untersucht und dargestellt. Lpz. 1873.
A. Reichenbach, die Lehre des Rabbi Jesua von Nazareth. Nach den Evang. und mit Aussprüchen aus dem A. T. und dem Talmud zusammengestellt. Münch. 1882.
E. Schürer, die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältn. zum A. T. und zum Judenth. Darmst. 1882.
E. Wörner, die Lehre Jesu. Basel 1882.
H. H. Wendt, die Lehre Jesu. I. Göttingen 1886.
G. Schnedermann, das Judenth. u. die christl. Verkündigung in den Evang. Lpz. 1884.
R. Seydel, das Evangel. von Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddha-Sage u. Buddha-Lehre u. s. w. Lpz. 1882 (s. o. die Liter. zum Leben Jesu).
O. Flügel, die Sittenlehre Jesu. Langens. 1887.
G. Picone, Gesù Christo et la sua religione. Vol. I. Mil. 1880.
J. Cooper, Jesus Christ's mode of presenting himself to the world etc. Lond. 1880.
E. de Pressensé, der Erlöser. (Vortrag.) Gotha 1883.
D. H. Meyer, le Christianisme du Christ: étude sur l'enseignement de Jésus d'après l'évangile selon St. Matthieu. Par. 1883.
Renaud, la morale du Christ. Paris 1880.
R. Mackintosh, Christ and the jewish law. Lond. 1885.

(Vergl. außerdem die dogmatischen Monographien über Christi Person und Werk im liter. Anh. zu Theil II, 3 unter C; dieselben enthalten meist auch den bibl.-theolog. Stoff).

Lehre der Apostel:

†J. A. B. Lutterbeck, die neutestam. Lehrbegriffe. Mainz 1852. 2 Bde.
H. Meßner, die Lehre der Apostel und neutestamentl. Schriftsteller. Lpz. 1856.

Christus und Paulus:

J. Ph. Glock, die Gesetzesfrage im Leben Jesu u. in der Lehre des Paulus. Karlsruhe 1885.
F. Roos, die Briefe des Ap. Paulus u. die Reden des Herrn Jesu. Ludwigsb. 1887.

Lehrbegriffe einzelner Apostel und neutestam. Schriftsteller (vgl. auch die Schriften über das apostol. Zeitalter unter A, c.):

J. F. Kleuker, Johannes, Petrus und Paulus als Christologen. Riga 1785.
C. Chr. E. Schmidt, de theologia Joannis Apost. 2 progrr. Jenae 1801.
K. R. Köstlin, der Lehrbegriff des Evang. u. der Briefe Johannis. Berl. 1843.
G. C. L. Frommann, der Johanneische Lehrbegriff ꝛc. Lpz. 1839.
A. Hilgenfeld, das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt. Halle 1849.

B. Weiß, der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen untersucht. Berl. 1862.
J. Réville, la doctrine du Logos dans le quatrième évang. et dans les œuvres de Philon. Par. 1881.
B. F. Westcott, The revelation of the Father: short lectures on the titles of the Lord in the gospel of St. John. Lond. 1884.

Über Paulus:

G. W. Meyer, Entwickelung des paul. Lehrbegriffs. Altona 1801. G. L. Bauer, reine Auffassung des Urchristenthums in den paulin. Briefen. Lpz. 1805. Ch. F. Böhme, Ideen über das System des Ap. Paulus (in Henke's Museum für Religionswissenschaft III, 540 ff.). †J. B. Gerhauser, Charakter und Theologie des Ap. Paulus. Landsh. 1816.

L. Usteri, Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik des N. T. Zürich 1824. 6. Ausg. 1851.
A. F. Dähne, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Halle 1835.
J. F. Raebiger, de christologia Paulina contra Baurium commentatio. Vratisl. 1852.
R. A. Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre. Mit Vorwort von Liebner. Lpz. 1853.
†Simar, die Theologie des heiligen Paulus. Freiburg 1864. 2. Aufl. 1883.
A. Sabatier, l'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée. Strassb. 1870. 2. éd. Par. 1881.
O. Pfleiderer, der Paulinismus. Ein Beitr. zur Gesch. der urchristl. Theol. Lpz. 1873 (vgl. die Schrift S. 315 unter A, c).
—— Lectures on the influence of the Apostle Paul on the development of Christianity. Lond. 1885.
H. Opitz, das System des Paulus nach seinen Briefen. Gotha 1873.
Irons, Christianity as taught by St. Paul. Lond. 1876.
K. Holsten, zum Evang. des Paulus u. Petrus. Altes u. Neues. Rostock 1868.
—— das Evang. des Paulus dargest. 1. Tl.: Die äußere entwickelungsgesch. des paulin. evang. 1. Abtl.: Der brief an die gemeinden Galatiens u. der 1. br. an d. g. i. K. Berl. 1880.
O. Lorenz, das Lehrsystem im Römerbrief. Breslau 1884.
J. F. Clarke, the ideas of the apostle Paul translated into their modern equivalents. Boston 1884.
H. Lüdemann, die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Kiel 1872.
Dickson, St. Paul's use of the terms flesh and spirit. Glasgow 1883.
Sabatier, L'origine du péché dans le système théologique de Paul. Paris 1887.
E. Menegoz, le péché et la rédemption d'après St. Paul. Par. 1882.
E. Grafe, die paulinische Lehre vom Gesetz (nach den 4 Hptbrf.). Freiburg 1884.
Ch. Rogge, d. Ansch. des Ap. P. von d. relig.-sittl. Char. des Heidenthums 2c. Lpz. 1888.

R. Schmidt, die paulinische Christologie in ihrem Zusammenhang mit der Heilslehre des Apostels dargestellt. Gött. 1870.
G. A. Fricke, der paulin. Grundbegriff der δικαιοσύνη θεοῦ 2c. Lpz. 1888.
W. Weiffenbach, Gemeinde-Rechtfertigung oder Individual-Rechtfertigung? (Denkschrift des Predigerseminars Friedberg). Friedberg 1887.
G. Schnedermann, de fidei notione ethica Paulina. Lips. 1880.
H. Gunkel, die Wirkungen des h. Geistes nach der popul. Anschauung der apostol. Zeit u. nach der Lehre des Apost. Paulus. Gött. 1888.
J. Gloël, der h. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.
Ernesti, die Ethik des Apostels Paulus. Braunschw. 1868. 3. Aufl. Lpz. 1880.
O. Everling, die paulin. Angelologie und Dämonologie. Gött. 1888.
E. A. Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefes. Ludwigsb. 1858. 2. Ausg. 1866.
B. Weiß, der petrinische Lehrbegriff 2c. Berlin 1855.

Wold. Schmidt, der Lehrgehalt des Jacobus-Briefes. Lpz. 1869.
R. Kübel, über das Verhältn. von Gl. u. Werken bei Jakobus. Tüb. 1880.
H. Gebhardt, der Lehrbegr. der Apokalypse. Gotha 1873.

C. Kirchengeschichte.

(Zu § 63—67.)

a) Zur Methode und Geschichte der Disciplin:

J. Jortin, Anmerkk. über die Kirchengeschichte. Bremen 1755 f. 3 Thle. (aus dem Engl.). J. G. Müller, Ideen über das Studium der Kirchengesch., in dessen Reliquien alter Zeiten (Lpz. 1803 ff. 4 Bde.) II, 1 ff. A. H. Niemeyer, über die hohe Wichtigkeit und die zweckmäßigste Methode eines fortgesetzten Studiums der Religions- und Kirchengesch. für praktische Religionslehrer; in dem Vorwort zu Fuhrmann's Handwörterbuch der Kirchengesch. Halle 1826. J. Kosegarten, über Studium, Plan und Darstellung der allgem. Kirchengesch. Reval 1824. H. J. Royaards, oratio de theol. historica cum sacri codicis exegesi rite conjuncta. Utr. 1827. K. Ullmann, über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit, theol. Stud. u. Krit. 1829. 4. J. Tittmann, über die Behandlung der Kirchengesch., vorzügl. auf der Universität, in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. I. 2. (Dagegen Gieseler in den Stud. u. Krit. 1833. 4.) Schleiermacher § 149—194. Daub, Zeitschr. für spec. Theologie 1836. Bd. I. H. 1. C. W. Niedner, Zeichnung des Umfangs für den nothwend. Inhalt allgem. Geschichte d. christl. Religion, in Stud. u. Kr. 1853. 4. und K. R. Hagenbach, Art. in Herzog's R.-E. Bd. VII (in der 2. Aufl. von A. Hauck).

†J. Nirschl, Propädeutik der Kirchengeschichte. Mainz 1888.
E. Hatch, An introductory lecture on the study of ecclesiastical history. Lond. 1885.
L. Tosti, Prolegomeni a la storia universale della chiesa. Roma 1888.
E. v. Bunsen, die Überlieferung. Ihre Entstehung und Entwicklung. I. Lpz. 1889.
K. F. Stäudlin, Geschichte u. Literatur der Kirchengesch. Hamb. 1827.
*F. C. Baur, die Epochen der kirchl. Geschichtsschreibung. Tüb. 1852. — Ter Haar, de historiographie der kerkgeschiedenis. 1. stuk. Van Eusebius tot Laurentius Valla. 2. stuk. Van Flacius tot Semler. Utr. 1870—71. — Chr. Sepp, Bibliothek van Nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers. Leiden 1886.

Vgl. dazu § 67, Geschichtliches.

b) Allgemeine Kirchengeschichte:

1. Hand- und Lehrbücher über Universalkirchengeschichte.

L. Mosheim, institutionum historiae ecclesiasticae libri IV. Helmst. 1755. 2. ed. 1764. 4.
Deutsche Uebersetzungen aus den ges. lat. Werken von J. von Einem (Lpz. 1769—78. 9 Bde.) und von J. R. Schlegel (Heilbr. 1770—80. 4 Bde.); fortgesetzt von demselben in 3 Bänden, und in einem 4. von Fraas (1784—96).

J. M. Schröckh, christl. Kircheng. Lpz. 1768—1803. 35 Bde. (2. Aufl. von Bd. 1—13. 1772—1803.) — Kirchengesch. seit der Reformation. Lpz. 1804—12. 10 Bde. (Band 9 und 10 von Tzschirner).
J. M. Schröckh, historia rel. et ecclesiae christianae, adumbrata in usum lectionum. Berol. 1777. Ed. 7. em. et auct. cur. Ph. Marheineke. Berol. 1828.
L. T. Spittler, Grundriß der Gesch. der christl. Kirche. Gött. 1782. 5. Aufl. bis auf unsere Zeiten fortgeführt von G. J. Planck. Gött. 1812.

H. Ph. Conr. Henke, allgem. Gesch. der christlichen Kirche. Braunschw. 1788—1823. 9 Bde., von Bd. 7 an fortges. von J. S. Vater; die meisten Bände in mehreren Aufl.
J. E. Ch. Schmidt, Lehrb. der christl. Kirchengesch. Gieß. 1800. 3. Aufl. 1827.
— Handbuch der christl. Kirchengesch. Gießen 1801—20. 6 Bde. 2. Aufl. von Bd. 1—4. 1824—27 (bis Innocenz III). Fortges. von F. W. Rettberg: Bd. 7 (bis Bonifaz VIII). Gießen 1834.
W. Münscher, Lehrbuch der christl. Kirchengesch. zum Gebr. bei Vorlesungen. Marb. 1804. 2. Aufl. von Wachler 1815. 3. Aufl. von Beckhaus 1826.
Ph. Marheineke, Universal-Kirchenhistorie des Christenthums. Grundzüge zu akad. Vorlesungen. Th. I. Erl. 1806.
K. F. Stäudlin, Universalgeschichte der christl. Kirche. Hannover 1807. 5. Aufl. verb. u. fortges. von F. A. Holzhausen. Hann. 1833.
J. T. L. Danz, Lehrbuch der christl. Kirchengesch. zum Gebrauch akad. Vorlesungen. Jena 1818—26. 2 Bde. in 3 Abth.
— Kurzgef. Zusammenstellung der christl. Kirchengeschichte. Jena 1824.
*J. K. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. Bonn 1824—53. 3 Bde. in 8 Abtheill. (Bd. I in 4. Aufl. 1844 f.; II, 1. 2. in 4. Aufl. 1847 f.; II, 3. in 2. Aufl. 1849). Dazu aus seinem Nachlasse von Redepenning herausg.: Bd. IV. Kirchengesch. des 18. Jahrh. von 1648—1814. Bonn 1857. Bd. V. Kircheng. der neuesten Zeit. Bonn 1855. (Ueber Bd. VI vgl. unter E.)
*A. Neander, allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. Hamb. 1825—52. 6 Bde. in 11 Abth.; der letzte Bd. aus den hinterl. Papieren herausg. v. K. F. Th. Schneider (bis 1431). 4. Aufl. 9 Bde. Gotha 1864—65.
M. J. Matter, histoire universelle de l'église chrétienne. Strasb. 1829. 2 voll. 2. éd. Par. 1838 ss. 4 voll.
F. A. Ad. Naebe, compend. historiae eccles. ac sacrorum christianorum in usum studiosae juventutis compositum. Lips. 1832.
*K. Hase, Lehrbuch der Kirchengesch. Lpz. 1834. 10. Aufl. 1877.
— Kirchengeschichte auf der Grundlage akadem. Vorlesungen. 1. Thl. Alte Kirchengeschichte. Lpz. 1885.
H. E. F. Guericke, Handbuch der Kirchengesch. Halle 1833. 2 Bde. 9. Aufl. Lpz. 1866 f. 3 Bde.
— Abriß der Kirchengeschichte. Lpz. 1842.
J. G. V. Engelhardt, Handb. der Kirchengesch. Erl. 1833 f. 4 Bde.
J. C. W. Augusti, histor. ecclesiasticae epitome. Lips. 1834.
F. Schleiermacher, Geschichte der christl. Kirche, herausg. von E. Bonnell. Berlin 1840.
H. J. Royaards, compend. histor. eccles. chr. Traj. ad Rhen. 1840—45. 2 fasc.
A. F. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. Stuttg. 1841—46. 4 Bde. (bis 1056).
Ch. W. Niedner, Gesch. der christl. Kirche. Lpz. 1846. 2. Aufl. Berl. 1866.
W. B. Lindner, Lehrb. der christl. Kirchengesch. mit besonderer Berücksichtigung der dogmat. Entwicklung. Lpz. 1848—54. 3 Bde. in 4 Abth.
°J. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Mitau 1849. 10. Aufl. 4 Thle. in 2 Bdn. Lpz. 1887. (engl. I. Lond. 1888.)
— Handbuch der allgem. Kirchengesch. Bd. I in 3 Abth. Bd. II. 1. Abth. Ebend. 1853—56. 2. Ausg. 1858 f.
G. A. Fricke, Lehrbuch der Kirchengesch. 1. Th. (bis 768). Lpz. 1850.
J. L. Jacobi, Lehrb. der Kirchengesch. Berl. 1850. 1. Thl. (bis 590).
H. Schmid, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Nördl. 1851. 2. Aufl. 1856.
Ph. Schaff, Gesch. d. christl. Kirche von ihrer Gründung bis auf die Gegenwart. 1. Bd. Mercersburg 1851.
— Geschichte der alten Kirche von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. 2. Ausg. In 3 Abth. Leipzig 1869.
— history of the Christ. church. New ed. New York; bis 1888 6 voll.
J. P. Lange, die Geschichte der Kirche. Braunschw. 1853—54. Bd. I. II, 1. 2.
F. C. Th. Schneider, Compendium der älteren Kirchengesch. Zunächst für den akad. Gebr. entworfen. 1. Abth. Berl. 1859.
*F. C. Baur, Gesch. d. christl. Kirche. 5 Bde. Tüb. 1863 f. Auch unter den besonderen Titeln:

*F. C. Baur, das Christenth. u. die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh. 1853. 3. Aufl. 1863.
—— die christl. Kirche des 4.—6. Jahrh. 2. Ausg. 1863.
—— die christl. Kirche des Mittelalters. 1861. 2. Aufl. 1869.
—— Kirchengesch. der neuern Zeit von der Reform. bis zu Ende des 18. Jahrh. 1863.
—— Kirchengeschichte des 19. Jahrh. 1862. 2. Aufl. von E. Zeller. Lpz. 1877.
F. R. Hasse, Kirchengeschichte. Herausg. v. A. Köhler. 3 Bde. Lpz. 1864. 2. Aufl. 1872 (in 1 Bde.).
J. H. A. Ebrard, Hdb. der christl. Kirchen- u. Dogmengesch. 4 Bde. Erl. 1865—70.
R. Rothe, Vorless. über Kirchengesch. u. Gesch. des christl.-kirchl. Lebens. Hersg. von H. Weingarten. Heidelb. 1875. 2 Thle.
J. Herzog, Abriß der gesammten Kirchengesch. Erl. 1876—82. 3 Thle. Ergänzungshft.: 19. Jahrh. bearb. v. G. Koffmane. 1887.
H. Schmid, Handb. der K.-G. 2 Thle. Erl. 1880 f.
J. Robertson, history of the christian church. 2. ed. Lond. 1874 ff. 8 voll.
Russel, essays on the rise and progress of the christian religion in the west of Europe. 1873.
E. Chastel, hist. du christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours. Vol. I—V. Par. 1881—84.
J. H. Allen, Christian history in its three great periods. Boston 1883. 3 voll.
W. Möller, Lehrb. der Kirchengeschichte. Bd. I. Freib. 1889.

†F. L. v. Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Christi. Hamb. 1806—18. 15 Bde. (bis 430); fortges. von F. v. Kerz, 16—45. Bd. (bis 12. Jahrh.) Mainz 1824—48; neue Folge von J. N. Brischar, 46—53. Bd. (bis 13. Jahrh.) Mainz 1851 ff.
†Th. Katerkamp, Kirchengeschichte. Münster 1823—34. 5 Bde. (bis 1153).
†J. J. Ritter, Handb. der Kirchengeschichte. Bonn 1826—35. 3 Bde.; 6. Aufl. hersg. von Ennen, 1862. 2 Bde.
†J. N. Locherer, Gesch. der christl. Religion u. Kirche. Ravensberg 1824—34. 9 Bde.
†J. Ruttenstock, Institutt. hist. eccles. N. T. Viennae 1832—34. 3 Thle.
†J. Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. I. II., 1. Regensb. 1836 ff.
—— Geschichte der christl. Kirche. (2. Aufl. von Hortig-Döllinger's Handbuch.) I, 1 u. 2. Landshut 1833. 35.
†J. Alzog, Universalgesch. der christl. Kirche. Mainz 1840. 10. Aufl. von F. X. Kraus, 1881 f. 2 Bde.
†J. A. Annegarn, Gesch. der christl. Kirche. Münster 1842—44. 3 Bde.
†J. G. B. Huber, Universalg. d. christl. Kirche, mnemonisch bearb. Sulzb. 1850.
†Henrion, hist. ecclésiast. depuis la création. Paris 1852 ff. 25 voll.
†F. X. Kraus, Lehrb. der Kirchengesch. für Studirende. Trier 1872—75. 3 Thle. (4. Th.: Synchronist. Tabellen 1876). 2. Aufl. 1882. 3. Aufl. 1887.
†J. Hergenröther, Hdb. der allg. Kirchengesch. Freib. 1876—78. 2 Bde. 2. Aufl. 1879—81. 3. Aufl. 3 Bde. 1884—86.
†B. Jungmann, dissertatt. selectae in histor. ecclesiast. Regensb. 1880—87. 7 tomi.
†Rohrbacher, histoire universelle de l'église catholique. Par. 1842 ff. 29 Bde.; 7. éd. par Guillaume. Par. 1882 s.; deutsch von Rump, Tappehorn, Reteler, Kellner u. A. Münster 1858 ff.; italienisch mit Continuazione von P. Balan, bis Vol. III (Torino 1886).
†F. X. Funk, Lehrb. der Kirchengesch. Rottenb. 1886.
†J. E. Darras, Histoire de l'église depuis la création. (Bis auf die Gegenw. fortges. von Bareille und Fèvre.) 44 Bände. Paris 1862—88.
Βαφείδης, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. T. I. Constantinopel 1884. II. 1886.

Für Gebildete:

J. G. Müller, Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums. Lpz. 1806 ff. 3 Bde. (Auch u. d. T. „Reliquien alter Zeiten" rc. 2.—4. Th.)

A. Neander, Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenth. u. des christl. Lebens, Berl. 1822 f.; 2. Aufl. 1825—27. 3 Bde. (gewissermaßen ein Prodromus seiner großen Kirchengeschichte).
J. G. D. Ehrhart, die christl. Kirche in alter und neuer Zeit. Ulm (1829) 1839.
E. Zeller, Geschichte der christl. Kirche. Stuttg. 1848.
W. Zimmermann, Lebensgeschichte der Kirche Jesu Christi (mit Vorwort von Hundeshagen). Stuttg. 1857—59. 4 Bde.
†J. A. Möhler, Kirchengesch. hrsg. von P. Gams. Regensb. 1867 f. 3 Bde.
K. R. Hagenbach, Kirchengesch. von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrh. 7 Bde. Lpz. 1869—72 (einzeln Lpz. 1834 ff. in versch. Aufl.) Neue Aufl. von F. Nippold. 1885 ff.
R. Sohm, Kirchengeschichte im Grundriß. Lpz. 1888.
Ch. Tischhauser, Handbuch der Kirchengeschichte. Basel 1887.
K. Sell, aus der Geschichte des Christentums. Sechs Vorlesungen. Darmst. 1888.

Für populäres Verständniß:

J. B. Trautmann, Gesch. der christl. Kirche für Jedermann. Dresd. 1851; fortges. v. K. A. E. Kluge, 3 Abth. 1852—57.
C. Sudhoff, Gesch. d. christl. Kirche in Vorl. Frankf. 1855. 2. Aufl. 1861.
Th. Sauer, Gesch. der christl. Kirche für Schule u. Haus. Dresden 1859.
H. Thiele, christl. Kirchengesch. für Schule u. Haus. 3. Aufl. Stuttg. 1875.
P. V. Schmidt, Hdb. der Kirchengesch. Lpz. 1879.
Fr. Baum, K.-G. für Haus u. Schule. Nördl. 1880 f. (mit Bildern). 2. Aufl. herausg. v. Ch. Geyer. 1889 (im Ersch. begr.).
K. Sell, aus Religions- u. K.-G. Sieben Vorträge. Darmst. 1880.
F. Kirchner, Katechismus der K.-G. Lpz. 1880.
J. Riets, Gesch. d. christl. Kirche u. des Papsttums. Lahr 1882 (für den altkathol. Religionsunterricht).

In biographischer Form (auch für Nichttheologen):

F. Böhringer, die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengesch. in Biographien. Zürich 1842—58. 12 Bde. 2. Aufl. Stuttg. 1861 ff. (2. Ausg. 1873 ff.)
A. G. Rudelbach, christl. Biographie. Lebensbeschreibungen der Zeugen der christl. Kirche u. s. w. 1. Bd. Lpz. 1849 f.
† J. Hepp, Gesch. der christl. Kirche in Lebensbeschr. Mainz 1850 f. 2 Bde.
Fd. Piper's evang. Kalender. Berl. (Lpz.) 1850—70. 21 Jahrgg.
†F. X. Kraus, Charakterbilder aus der christl. Kirchengesch. Trier 1879.
K. F. A. Kahnis, der Gang der christl. Kirche in Lebensbildern dargest. Lpz. 1881.
E. Backhouse and C. Tylor, Witnesses for Christ and memorials of church life from the 4th. to the 13th. century. Lond. 1887. 2 voll.

Verschiedenes:

J. v. Döllinger, Akademische Vorträge I. II. Nördl. 1888 f.
A. Ritschl, drei akademische Reden. Bonn 1887.

Kirchenhistorische Monographien s. im Folgenden und unter den einzelnen Fächern der Patristik, der Dogmengeschichte und der Archäologie.

2. Tabellen.

Aeltere von Sachs (1760), Semler (1783—86), Seiler (9. Aufl. 1809).
J. S. Vater, synchronistische Tafeln der Kircheng. Halle 1803. 6. Aufl. (fortges. von Thilo) 1833. Fol.
K. G. H. Haupt, tabell. Abriß der vorzüglichsten Religionen der jetzigen Erdbewohner, insonderheit der christl. Welt. Quedlinb. 1821. Fol.
A. W. Möller, Hierographie oder topographisch-synchronist. Darstell. der Gesch. der christl. Kirche in Landkarten. Elberf. 1822 f. 2 Hefte. Fol.

C. Schoene, tabulae hist. eccles. sec. ordin. synchron. et periodos digestae. Berol. 1828. fol.
P. T. Hald, historia ecclesiast. synoptice enarrata. Kopenh. 1830—32. 2 Thle.
F. Fiedler, tabula ecclesiastico-historica, seriem XIX seculorum synchronistice exhibens. Lips. 1832.
J. T. L. Danz, kirchenhistorische Tabellen. Jena 1838. Fol.
Lobeg. Lange, Tab. der Kirchen- und Dogmengeschichte. 2. Aufl. Jena 1848. 4.
C. D. A. Douai, pragmatisch-synchronistische Tabellen zur Gesch. der christl. Religion und Kirche. Lpz. 1841. 2. Aufl. Braunschw. 1849. Fol.
C. Wahl, Kirchengeschichte in Bildern, oder Hauptmomente der Kirchengesch. in sinnbezeichnenden Bildern dargest. u. synchron. geordnet. Meißen 1840. Fol.
de Bray, tableau général d'histoire ecclésiastique. 1855.
F. Uhlemann, Zeittafeln der Kirchengesch. vom 1. christl. Jahrh. bis zum Augsb. Frieden. Berl. 1864. 2. Aufl. 1865.
H. Weingarten, Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengesch. 3. Aufl. Rudolst. 1888.

3. Wörterbücher.

Aeltere von Rechenberg (Hierolexicon reale 1714), Herold (Kirchen- u. Ketzerlexicon 1758), Mehlig (1758), Koch (1784), von Einem (1789), Wittig (1801).

W. D. Fuhrmann, Handwörterb. der christl. Religions- und Kirchengesch. Mit Vorrede von A. H. Niemeyer. Halle 1826—29. 3 Bde.
Ch. G. Neudecker, allgem. Lexikon der Religions- u. christl. Kirchengesch. für alle Confessionen, enth. die Lehren, Sitten, Gebräuche u. Einrichtungen der heidn., jüd., christl. und mohamed. Religion ꝛc. Weimar 1834—37. 5 Bde.
P. Köhler u. R. Klopsch, Repert. der Kirchengesch. Glogau 1845.
Addis and Arnold, a catholic dictionary, containing some account of the doctrine, discipline, rites etc. of the catholic church. Lond. 1884.
Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties and schools of relig. thought, ed. by J. H. Blunt. New ed. Lond. 1886.
L. Schütz, Thomas-Lexikon, d. i. Sammlung, Uebers. u. Erklärung der in den Werken des hl. Thomas v. Aquin vorkommenden termini technici. Paderb. 1881.

Ueber die Kirchenlexika von Aschbach, von Wetzer und Welte, Herzog's R.-E., Smith and Wace, M'Clintock and Strong, vergl. § 1, Anm. 8. (S. 3).

4. Quellenauszüge.

*Herm. Olshausen, historiae ecclesiasticae veteris monumenta praecipua. Praef. est Neander. Berol. 1820—22. vol. I pars 1. 2.

5. Kirchenhistorische Zeitschriften.

Magazin für Religions-, Moral- u. Kirchengesch.; herausgeg. von K. F. Stäudlin. Hannover 1802—5. 4 Bde.
Archiv für alte und neue Kirchengeschichte; herausgeg. von K. F. Stäudlin u. H. G. Tzschirner. Lpz. 1813—22. 5 Bde.
Kirchenhistorisches Archiv, herausgeg. von Stäudlin, Tzschirner und J. S. Vater. Halle 1823—26. 4 Bde.
Zeitschrift für die historische Theologie; herausgeg. v. Ch. F. Illgen; (seit 1846) von Ch. W. Niedner; (seit 1867) von Kahnis. Lpz. 1832—74.
Archief voor kerkelijke geschiedenis, inzonderheid van Nederland, door N. Ch. Kist en Hm. J. Royaards. Leyden 1829 ff.
Zeitschr. für Kirchengesch., in Verbind. mit W. Gaß, H. Reuter u. A. Ritschl hersg. von Th. Brieger. Gotha 1876 ff. in je 4 Heften (bringt jährlich auch gediegene Uebersichten über die neueste kirchengesch. Litteratur).
Römische Quartalschrift f. christl. Alterthumskunde u. f. Kirchengeschichte; hersg. von A. de Waal. Rom (Freiburg) von 1887 an.
H. Denifle u. F. Ehrle, Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Rom, von 1885 an.

[illegible], die Christenverfolgungen der Cäsaren bis zum 3. Jahrh. [illegible] 187[illegible].
B. Aubé, hist. des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du 2. siècle. Par. 18[illegible].
— l'église et l'état dans la seconde moitié du III. siècle. 249—284. Paris 18[illegible].
L. [illegible], la storia delle antiche persecuzioni nei primi secoli della chiesa. Roma 18[illegible].
P. Allard, histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles d'après les documents archéologiques. Paris 18[illegible].
— histoire des persécutions pendant la première moitié du III. siècle. Paris 18[illegible].
— les dernières persécutions du IIIe siècle etc. Paris 18[illegible].
P. Hochart, études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron. Paris 18[illegible].
G. [illegible], die [illegible] Christenverfolgung. Lpz. 18[illegible].
J. [illegible], die Christenverfolgungen, ihr Grund u. ihre Bedeutung. Lpz. 1883.
F. Görres, [illegible] Untersuchungen über die [illegible] Christenverfolgung. Jena 18[illegible].
Hagey, la persécution de Julien l'Apostat. Par. 1881.

4. Verfassungsgeschichte.

Zur Geschichte des Papsttums vgl. d. 2. S. 333 ff.

Aeltere theilweise noch immer sehr brauchbare Schriften von Böhmer, Ziegler, Ernesti s. bei Winer, a. a. O. S. 610. Auch lohnt es die Mühe, sich mit älteren hierher gehörenden Schriften aus dem Gebiete der kathol. Kirche (L. E. du Pin, L. Thomassin ꝛc.) bekannt zu machen.

*G. J. Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. Hannover 1803—5. 5. Bde.
R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihr. Verfassung. 1. B. Wittenb. 1837.
A. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. 2. Aufl. 1857. (bedeutend umgearbeitet).
S. Sugenheim, Geschichte der Entstehung u. Ausbildung des Kirchenstaats. Lpz. 1854.
K. B. Hundeshagen, Beiträge z. Kirchenverfassungsgesch. 1. Bd. Wiesb. 1864.
A. Gasquet, de l'autorité impériale en matière relig. à Byzance. Par. 1880.
E. Hatch, organisation of the early Christ. churches. Lond. 1881. 3. ed. 1888. (Deutsch „Die Gesellschaftsverf. der christl. Kirchen im Alterth." nach der 2. engl. Aufl. und mit Excursen von A. Harnack, Gießen 1883).
E. Hatch, the growth of church institutions. Lond. 1887.
M. Seyerlen, die Entstehung des Episkopats in der christl. Kirche ꝛc. Ztschr. für prakt. Theol. 1887. S. 97 ff. 201 ff. 297 ff.
J. Cunningham, the growth of the church in its organisation and institutions. Lond. 1886.
E. Loening, die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine kirchenrechtl. Unters. Halle 1888.
O. Ritschl, Cyprian von Karthago u. die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885.

5. Häresien und Spaltungen.

Weiteres s. unten bei Dogmengeschichte unter E.

N. Lardner, the hist. of the heretics of the two first centuries after Christ (herausgeg. von J. Hogg). Lond. 1780. 4.
W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der Ketzereien ꝛc. Lpz. 1762—85. 11 Bde. (bis zum Schluß des Bilderstreits).
A. Hilgenfeld, die Ketzergesch. des Urchristenth. Lpz. 1884.
Judentum u. Judenchristentum. Lpz. 1886.

A. Neander, genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.

Specielleres über die gnostischen Systeme in Winer's Handb. der theol. Liter. 3. Aufl. I. S. 640 f.

J. Matter, hist. critique du Gnosticisme et de son influence sur les autres sectes relig. et philos. pendant les 6 premiers siècles de notre ère. Par. 1828. 2 voll. (2. éd. Strasb. 1843. 3 voll.) Deutsch von Ch. H. Dörner. Heilbronn 1833. 2 Bde. (2. Ausg. 1844).
†J. A. Möhler, Versuche über den Gnosticismus. Tüb. 1831 (auch in dessen ges. Schriften, herausgeg. von Döllinger, Bd. 1).
F. C. Baur, die christl. Gnosis in ihrer geschichtl. Entwickl. Tüb. 1835.
—— das manichäische Religionssystem, nach den Quellen untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. (Vgl. dazu Schneckenburger in Stud. u. Krit. 1833. 3.)
A. Lipsius, der Gnosticismus. Wesen, Ursprung, Entwicklung. Lpz. 1860.
—— zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865.
—— die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Lpz. 1875.
A. Harnack, zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus. Lpz. 1873.
H. L. Mansel, the Gnostic heresies of the 1. and 2. centuries. Ed. by J. B. Lightfoot. Lond. 1875.
C. W. King, the gnostics and their remains, ancient and mediaeval. 2. ed. Lond. 1887.
H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888.
A. Schwegler, der Montanismus u. die christl. Kirche des 2. Jahrh. Tüb. 1841.
Ströhlin, essai sur le Montanisme. Strasb. 1870.
Bonwetsch, die Gesch. des Montanismus. Erl. 1881.
W. Belck, Gesch. des Montanismus. Lpz. 1883.
K. Keßler, Mani. Forschungen über die manich. Religion. I. Berl. 1889.
H. M. Gwatkin, studies of Arianism. Lond. 1882.
W. Kölling, Gesch. der Arian. Häresie von 325—381. Gütersl. 1883.
D. Völter, der Urspr. des Donatismus. Freib. 1883.
F. Klasen, die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freib. 1882.
A. Thierry, les grandes hérésies du V. siècle (Nestorius et Eutychès). Par. 1878.
W. Germann, die Kirche der Thomaschristen. Gütersl. 1877.
G. Krüger, monophysit. Streitigkeiten im Zush. mit der Reichspolitik. Jena 1884.

6. Kirchenversammlungen.

Zu eingehenderem Studium s. die hierher gehörigen Actensammlungen von Ph. Labbeus u. Gabr. Cossart. Paris 1671 ff. 18. Bde. Fol. Dazu ein Supplementband von St. Baluzius. Par. 1683. Fol. Ferner von J. Harduin: conciliorum collectio regia maxima s. acta conc. et epistt. decretales summorum pontiff. Par. 1715. 12 voll. fol. Die vollständigste Sammlung von J. D. Mansi, sacr. conciliorum nova et amplissima collectio; acced. et notae et dissertatt. etc. Flor. et Venet. 1759—98. 31 voll. (unvollendet, bis 1509); neu gedruckt Par. u. Rom 1884 ff.

Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der Kirchenversammlungen. Leipz. 1759.
G. D. Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers. des 4. und 5. Jahrh. in Uebers. und Auszügen aus ihren Acten 2c. sammt dem Original der Hauptstellen. Leipz. 1780—84. 4 Bde.
H. T. Bruns, bibliotheca ecclesiastica. Canones et concilia saecc. 4—7. Berol. 1739. 2 tom.
*†Hefele, Conciliengeschichte. 7 Bde. (bis 16. Jahrh.). Freiburg 1855—74. 2. Aufl. 1873 ff. fortgesetzt v. A. Knöpfler. 8. Bd. von J. Hergenröther. Freib. 1887.
F. Occagna, cenni storici sui concili ecumenici. Napoli 1880.
E. Revillout, le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections. Par. 1881.
W. Bright, notes on the canons of the first four general concils. New York 1882.

A. W. Dale, the synod of Elvira and christian life in the fourth century. Lond. 1882.

7. Kirchliche Institute.

H. E. F. Guericke, de schola quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1824—25. 2 voll.
Hasselbach, de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Stett. 1826.
J. Matter, histoire de l'école d'Alexandrie. Par. 1820 (1840). 2 voll.
Ch. Bigg, The christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886 (Bampton Lectures).

8. Cultus und Leben der Christen nebst den Anfängen des Mönchthums.

E. Leopold, das Predigtamt im Urchristenthume. Lüneb. 1846.
F. Piper, Geschichte des Osterfestes. Berl. 1845.
K. L. Weitzel, die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh.; vgl. ein Beitrag zur Gesch. des Urchristenth. Pforzh. 1848. (Dagegen Baur in den Tüb. Jahrbb. 1848. 2. und Erwiderung von Weitzel in Stud. u. Krit. 1848. 4.)
A. Hilgenfeld, der Paschahstreit der alten Kirchen x. Halle 1860.
C. Schmidt, essai hist. sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Strasb. 1853.
E. Chastel, études hist. sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Par. 1853. (Deutsch mit Vorwort von Wichern, Hamb. 1854.)
G. Uhlhorn, die christl. Liebesthätigk. in der alten Kirche. Stuttg. 1882. 2. Aufl. 1883; engl. von Sophia Taylor, Lond. 1883. 2. Band unter d, 1.
G. J. Mangold, de monachatus originibus et causis. Marb. 1852.
†A. Möhler, Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung; in dessen ges. Schriften 2. S. 165 ff.
*H. Weingarten, der Urspr. des Mönchthums im nachconstant. Zeitalter. Gotha 1877.
J. Cozza Luzi, historia S. P. N. Benedicti a ss. pontificibus Romanis Gregorio I. descripta et Zacharia graece reddita etc. edita et notis illustrata cura J. C. L. Tusculani. Roma 1880.
*A. Harnack, das Mönchthum, seine Ideale u. seine Geschichte. (Vortrag.) Gießen 1881. 3. Aufl. 1886.
W. Bornemann, in investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Gött. 1885.
A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halle 1886.
E. Friedberg, aus deutschen Bußbüchern. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte. Halle 1868.
†Fr. Frank, die Bußdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert. Mainz 1868.
†H. J. Schmitz, die Bußbücher u. die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883.
†F. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Tüb. 1870.
—— Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1871.
—— Sakramente u. Sakramentalien in d. drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1872.
—— kirchl. Disciplin, in den drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1873.
E. de Pressensé, la vie ecclésiastique religieuse et morale aux 2. et 3. siècles. Par. 1877.
L. Pauthe, St. Marcelle; la vie relig. chez les Patriciennes de Rome au IV. siècle. Par. 1880.
(Vgl. A. W. Dale o. Nr. 6 a. E.)
Weiteres s. unten b. der Literat. zur Archäologie.

9. Biographisches.

Dogmengeschichtliche und patristische Monographien unter E, c und F, c.
Watson, M. Aurelius Antoninus. New York 1884.
J. C. F. Manso, das Leben Constantin's. Breslau 1817.

J. Burckhardt, die Zeit Constantin's des Großen. Basel 1853.
Th. Keim, der Uebertritt Constantin's des Gr. zum Christenthum. Zür. 1862.
G. Wiggers, Julian der Abtrünnige. (Zeitschr. für hist. Theol. 1837. 1.)
†J. Auer, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit d. Kirchenvätern s. Zeit. Wien 1855.
A. Neander, Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812. 2. Aufl. Gotha 1867.
D. F. Strauß, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige. Mannh. 1847. (Politische Tendenzschrift.)
W. Mangold, Julian der Abtrünnige. Stuttg. 1862.
C. Semisch, Julian der Abtrünnige. Bresl. 1862.
A. Mücke, Fl. Claudius Julianus. 2. Abth. Gotha 1867—69.
G. Torquati, Studien über Jul. Apostata (italiän.). Rom 1878.
G. H. Rendall, the emperor Julian. Lond. 1879.
J. H. Stuffken, de Theodosii M. in rem christ. meritis. Lugd. Bat. 1828.
J. W. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit. Leipz. 1839. 2. Aufl. (von Sybel) 1869.
K. G. Kries, de Gregorii Turonensis vita et scriptis. Vratisl. 1839.
J. H. Reinkens, Martin von Tours. Gera 1866. 3. Ausg. 1876.
A. Roux, le pape Gélase I. (492—96). Par. 1880.
J. Mielot, vie de St. Catherine d'Alexandrie. Par. 1881.

d) Zur Kirchengeschichte des Mittelalters.

1. Im Allgemeinen.

J. K. Füßli, neue und unparth. Kirchen- u. Ketzerhistorie der mittlern Zeiten (11.—13. Jahrh.). Leipz. 1770—74. 3 Bde.
†J. F. Damberger, synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter. Regensb. 1850—54. 6 Bde.
Capefigue, l'église au moyen-âge. Par. 1852.
F. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen u. ihrer Zeit. 5. Aufl. Lpz. 1878ff. 6 Bde.
Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. 4 Bde. Braunschw. 1854—72.
C. F. Baur, Kirchengesch. des Mittelalters, s. oben (S. 325) allgem. KG.
P. Lacroix, military and religious life in the middle ages and at the period of the renaissance. 1874.
R. L. Poole, Illustrations of the history of mediaeval thought in the departments of theology and ecclesiastical politics. Lond. 1884.
H. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterl. Weltanschauung. Stuttg. 1887.
Trench, lectures on mediaeval church history. Lond. 1878.
L. Brabant, hist. du moyen âge avec 7 cartes géogr. Brux. 1883.
E. Hatch, die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter. Uebers. besorgt v. A. Harnack. Gießen 1888.
G. Uhlhorn, die christl. Liebesthätigkeit. 2. Bd. Das Mittelalter. Stuttg. 1884 (vgl. vorige Seite, c, 8).

Für Gebildete:

Chastel, le christianisme de l'église au moyen-âge. Par. 1859.
Agénor de Gasparin, le christianisme au moyen-âge. (Innocent III.) Genève 1859.
K. R. Hagenbach, s. oben unter b, 1. S. 326.

2. Zur Papstgeschichte (von Anfang bis zur Reformation).

α) Quellen zur Papstgeschichte:

Ph. Jaffé, regesta pontificum roman. a condita eccl. ad. a. 1198. Berol. 1851. 2. ed. cur. Kaltenbauer, Ewald, Löwenfeld. I. Lpz. 1881—85. Regesta v. 1198—1304 von A. Potthast. Berol. 1874. 2 Tom. 4°; ferner Regesta von

Honorius III. ed. P. Pressutti. I. Roma 1884; von Innocenz IV. ed. E. Berger. Paris 1882 ff.; von Honorius IV. ed. M. Prou. Paris 1886 ff.; von Nicolaus IV. ed. E. Langlois. Paris 1886 ff.; von Bonifaz VIII. ed. Digard, Faucon et Thomas. Paris 1884 ff.; von Benedict XI. ed. Grandjean. Paris 1883 ff.; von Clemens V. edd. Monachi ord. S. Bened. Rom. bis 1888; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum Romanorum inedita. I. Tüb. 1880. II. III. Stuttg. 1884—86; ders. Specimina selecta chartarum pontificum Romanorum. I. Stuttg. 1885; S. Loewenfeld. Epistolae pontificum Rom. ineditae. Leipz. 1885; vgl. ferner Monum. Germ. historica. Epistolae. Tom. I. Berol. 1887 ff.

β) Allgemeine Papstgeschichte.

Aeltere hierher gehörende Werke von B. Platina (de Sacchi) in verschiedenen Ausg., F. Pagi, A. Sandin, Arch. Bower (history of popes, Lond. 1749. 4.; übersetzt und fortgeführt von J. J. Rambach, Magdeb. 1751—80. 10 Bde.). Vgl. Winer a. a. O. S. 690 ff. —

Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der röm. Päpste. Göttingen (1756) 1758.
G. J. Planck, Gesch. des Papstthums. Hann. 1805. 3 Bde. (S. o. unter c. 4.)
J. A. Llorente, die Päpste x. Aus dem Franz. Lpz. 1823. 2 Bde.
L. T. Spittler, Gesch. des Papstthums; mit Anmm. herg. von J. Gurlitt, Hamb. 1802; neue Aufl. von H. E. G. Paulus. Heidelb. 1826.
Artaud de Montor, Geschichte der röm. Päpste; aus dem Franz. übers. und fortges. von Boost. Augsb. 1848 ff. 8 Bde.
J. A. Wylie, Geschichte, Lehren, Geist u. Aussichten des Papstthums. Elberf. 1853. 2. Aufl. 1854.
E. Castan, histoire de la papauté. Par. 1875 ff.
A. Gröne, die Papst-Geschichte. 2. Aufl. Regensb. 1875. 2 Bde.
W. Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums. Vorträge. Berl. 1876.
†Favre, histoire apologétique de la papauté. Par. 1878 ff. (bis jetzt 7 voll.).
Pennington, epochs of the papacy, from its rise to the death of pope Pius IX. Lond. 1881.
F. Fournier, rôle de la papauté dans la société. Par. 1881.
Marcellino da Civezza, Il romano pontificato nella storia d'Italia. 2. ed. Prato 1888. 3 voll.
A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom. Berlin 1866—70. 3 Bde.
M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates. 1. Bd. Gotha 1880.
R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh. Kiel 1869.
†Gams, series episcoporum ecclesiae cathol. Regensb. 1873.
J. Friedrich, zur ältesten Gesch. des Primates in d. Kirche. Bonn 1879.
E. Dumont, la papauté, les premiers empereurs chrétiens et les premiers conciles généraux. Par. 1877.
S. Sugenheim, Gesch. d. Entsteh. u. Ausbildung des Kirchenstaates. Lpzg. 1854.
J. Friedrich, die constantinische Schenkung. Nördl. 1889.
W. Martens, die falsche Generalkonzession Konst. des Gr. Münch. 1889.
J. Langen, Geschichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885. (vgl. S. 328.)
A. F. Gfrörer, Geschichte der Karolinger. Freiburg 1848. 2 Bde.
M. Heimbucher, die Papstwahlen unter den Karolingern. Augsb. 1889.
H. Dopffel, Kaiserthum und Papstwechsel unter den Karolingern. Freiburg 1889.
J. J. Döllinger, die Papstfabeln des Mittelalters. München 1863.
F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom 5. bis zum 16. Jahrh. Stuttg. 1859—1873. 2. Aufl. 1869 ff. 8 Bde.
F. Rocquain, la papauté au moyen-âge: Nicol. I., Grég. VII., Innoc. III., Bonif. VIII. Étude sur le pouvoir pontifical. Par. 1881.
R. Zöpffel, die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien x vom 11.—14. Jahrh. Gött. 1871.
R. Baxmann, die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Elberf. 1868 f. 2 Bde.

C. Mirbt, die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreits. Lpz. 1888.
J. Ibach, der Kampf zwischen Papstthum und Königthum von Gregor VII. bis Calixt II. Frankf. 1884.
J. F. André, Études sur le XIV. siècle. Hist. de la papauté à Avignon. 2. éd. Avignon 1888.
†C. Höfler, die avenion. Päpste rc. Wien 1871.
W. Preger, über die Anfänge des kirchenpolit. Kampfes unter Ludwig d. Baier. München 1882.
C. Müller, der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie. 2 Bde. Tüb. 1879 f.
D. Bouix, tractatus de curia Romana seu de cardinalibus, Romanis congregationibus, legatis, nuntiis, etc. Paris 1880.

γ) Biographien einzelner Päpste:

(Ueber Gregor I. s. Dogmengeschichte E, c.)
D. Bartolini, di S. Zaccaria papa e degli anni del suo pontificato. Regensb. 1879.
†C. F. Hock, Gerbert od. Silvester II. und sein Jahrh. Wien 1837.
Delarc, un pape Alsacien (Leo IX.). Par. 1876.
J. Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII. und sein Zeitalter. Weimar 1815 2. Aufl. 1846.
J. M. Söltl, Gregor der Siebente. Lpz. 1847.
†F. A. Gfrörer, Papst Gregor VII. u. sein Zeitalter. Schaffh. 1859—64. 8 Bde.
M. Villemain, hist. de Grégoire VII. Par. 1873. 2 voll.
O. Meltzer, Papst Gregor VII. und die Bischofswahlen. 2. Aufl. Dresd. 1876
P. Mencacci, San Gregorio VII. 3. ed. Roma 1885.
O. Delarc, Saint Grégoire VII et la réforme de l'église au XI[e] siècle. T. I. II. Paris 1889.
F. W. Kellett, Pope Gregory the Great and his relations with Gaul. Lond. 1889.
O. Köhncke, Wibert v. Ravenna (Papst Clemens III.). Lpz. 1888.
M. F. Stern, zur Biogr. des Papstes Urban II. Halle 1883.
H. Reuter, Gesch. Alexander's III. u. der Kirche seiner Zeit. Bresl. (Lpz.) 1845—64. 3 Bde. (1. Bd. 2. Aufl. 1860).
†F. Hurter, Gesch. Innocenz III. und seiner Zeitgenossen. Hamb. 1834 ff. 4 Bde. 3. Aufl. 1845 ff.
†Jorry, hist. du pape Innocent III. Par. 1853.
R. Schwemmer, Innocenz III. u. die deutsche Kirche während des Thronstreits von 1198—1208. Straßb. 1882.
J. N. Brischar, Papst Innoc. III. u. seine Zeit. Freib. 1883.
†J. Felten, Papst Gregor IX. Freib. 1886.
W. Drumann, Gesch. Bonifacius des Achten. Königsb. 1852. 2 Bde.
C. Wenck, Clemens V. und Heinr. VII. Die Anfänge des französ. Papstthums. Halle 1882.
V. Verlaque, Jean XXII., sa vie et ses œuvres, d'après des documents inédits. Par. 1883.
M. Brosch, Papst Julius II. u. die Gründung des Kirchenstaats. Gotha 1878.
A. J. Dumesnil, hist. de Jules II., sa vie et son pontificat. Par. 1873.

3. Zur Mönchs- und Ordensgeschichte und zur Heiligenlegende.

Aeltere Werke von R. Hospinian (de monachis etc. Tigur. 1588. 1609. Gen. 1669), H. Helyot (hist. des ordres monastiques etc. Par. 1714—19. 8 voll. 4.; deutsch Lpz. 1753—56. 8 Bde.; neue Aufl. 1829 ff.) u. a. m. Vgl. Winer a. a. O. S. 698 ff. Ueber die Acta Sanctorum ebend. S. 670 ff. Unter ihnen am berühmtesten die Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, coll. etc. J. Bollandus, unter nachmaligem Zutritt vieler anderer Herausgeber — die sogen. Bollandisten (Antv. 1643—1794. 53 Bde. Fol. Zehn weitere Bände er-

schienen 1845 ff.). Eine neue Ausgabe des Werks erschien zu Paris 1863—76. — L. Surius, historiae seu vitae sanctorum (Cöln 1569 ff. u. ö.); neue Ausg. Turin (u. Lpz.) 1875 ff. P. Piolin, Supplément aux vies des saints I. Paris 1885. J. E. Stadler's vollständ. Heiligenlexikon (Augsb. 1856 ff.) wurde fortges. von J. N. Ginal.

L. T. Spittler, Gesch. d. Bettelmönchsorden; herausg. von J. Gurlitt. Hamb. 1823.
E. Münch, Gesch. des Mönchthums in allen seinen Verzweigungen &c. Stuttg. 1828. 2 Bde.
M. W. Döring, Gesch. der vornehmsten Mönchsorden &c. Dresd. 1828.
F. v. Biedenfeld, Ursprung &c. sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauen-Orden. Weimar 1837. 2 Bde. Supplementb. 1839.
†Montalembert, les moines d'occident depuis St. Benoit jusqu'à St. Bernard. Par. 1860 ff. (Deutsch von †K. Brandes, Bd. 6—7 von J. Müller. Regensb. 1860—78. 7 Bde.)
C. E. Gilbert, les moines au moyen-âge. Moulins 1875.
†Der hl. Benedikt u. seine Orden. Einsied. 1875.
Wissensch. Studien u. Mittheill. aus d. Benedictiner-Orden mit bes. Berücksicht. der Ordensgesch. 1. Jahrg. Brünn 1880 (redig. von Kinter).
Fz. Winter, die Prämonstratenser des 12. Jahrh. Berl. 1865.
—— die Cistercienser des nordöstl. Deutschlands. Gotha 1868—71. 3 Bde.
†J. A. Lefebvre, St. Bruno et l'ordre des Chartreux. Par. 1884. 2 voll.
Le Couteulx, Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429 ect. Neuville-sous Montreuil. bis 1888 vol. I—III.
L. Janauschek, originum Cisterciensium Tom. I. Wien 1877.
P. da Magliano, Gesch. des hl. Franziscus u. der Franziskaner. Aus dem Italiän. v. Q. Müller. 1. Bd. (1181—1274). Münch. 1883.
K. Müller, die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften. Freib. i./B. 1885.
Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum v. L. Wadding. Lugd. 1625 ss.; 2. ed. mit Forts. Rom 1731 ss., 18 tomi; fortgesetzt bis Tom. XXV. Quaracchi 1886.
Analecta Franciscana. Quaracchi 1885. 87.
Analecta ordinis Minorum Capucinorum. Vol. I. Roma 1884.
F. W. Woker, Gesch. der norddeutschen Franziskaner-Missionen der sächs. Ordensprovinz vom hl. Kreuz. Freib. 1880.
H. Prutz, Entwicklung und Untergang des Tempelherrnordens. Berl. 1888.
Th. Kolde, die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879.

(Die Biographien einzelner ausgezeichneter Mönche, wie Bernhard's v. Clairvaux, Peter's von Clugny, Franz' von Assisi, s. bei den Monographien unter 6).

4. Zur Geschichte der Kreuzzüge und der Ausbreitung des Christenthums.

J. Bongars, Gesta Dei per Francos. Hanau 1611. 2 voll. Fol. Ein Recueil des historiens des croisades wird von der Pariser académie des inscriptions et belles lettres T. 1—5 edirt. Weitere ältere und neuere Literatur bei Winer a. a. O. S. 588 ff.

J. Michaud, bibliothèque des croisades. Par. 1829 f. 4 voll.
—— hist. des croisades, Par. 1812. 6. éd. 1840 ff. 6 voll; deutsch von Ungewitter und Förster. Quedlinb. 1828—31. 7 Bde.
F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge. Lpz. 1807—32. 7 Bde.
A. de Laporte, les croisades et le pays latin de Jérusalem. Limoges 1884.
H. Hagenmeyer, Peter der Eremite. Lpz. 1879.
B. Kugler, neue Analekten zur Gesch. des 2. Kreuzzugs. Tüb. 1883.
C. Klimke, die Quellen zur Gesch. des 4. Kreuzzuges. Bresl. 1875.
Röhricht, quinti belli sacri scriptores minores. Genf 1879.
J. Delmas, la neuvième croisade. Par. 1881.
†K. Maurer, Bekehrung des norweg. Stammes z. Christenth. 1. Th. Münch. 1855.

5. Mystik und Sectenwesen. Inquisition.

H. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters &c. Jena 1824.
†J. Görres, die christl. Mystik. Regensb. 1836—42. 4 Bde.
W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. Lpz. 1874—81. 2 Thle.
C. U. Hahn, Gesch. der mittelalterl. Ketzer. Stuttg. 1846—50. 3 Bde.
J. M. Manderbach, Gesch. des Priscillianismus. Trier 1851.
A. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident. Genève 1879.
A. W. Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter. Göttingen 1851.
J. J. Herzog, die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände u. Lehren &c. Halle 1853. (Vgl. damit die waldensischen Geschichtsschreibungen von Monastier, Muston u. A.)
K. Müller, die Waldenser u. ihre einzelnen Gruppen bis zum Anf. des 14. Jhrh. Gotha 1886.
L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipz. 1885.
K. Hase, neue Propheten. Lpz. 1851. 2. Aufl. 1861. (Jungfrau von Orleans. Savonarola: Reich der Wiedertäufer.)
A. Sartori, die christlichen und mit der christlichen Kirche zusammenhängenden Secten. Lübeck 1855. (In tabellarischer Form, qu.-4.)
C. Schmidt, die Gottesfreunde im 14. Jahrh. Jena 1854.
S. Kettlewell, Thomas a Kempis and the brothers of common life. New ed. Lond. 1884.
*H. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anf. des 14. Jahrh. Berl. 1875—77. 2 Bde.
W. H. Rule, history of the inquisition. 1874. 2 voll.
Frd. Hoffmann, Gesch. der Inquisition. Bonn 1878. 2 Bde.
C. H. Lea, History of the inquisition of the middle ages. vol. I—III. New York 1888.
J. de Maistre, lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole. Lyon 1880.
V. de Féréal, les mystères de l'inquisition. Par. 1880.
—— storia della tremenda Inquisizione di Spagna. Firenze 1881.
B. Kaltner, Konrad v. Marburg und die Inquisition in Deutschland. Prag 1882.
C. Molinier, l'inquisition dans le midi de la France au XIII. et XIV. siècle. Par. 1880.
G. v. Ochsenbein, aus dem schweizer. Volksleben des 15. Jahrh. Der Inquisitionsproceß wider die Waldenser zu Freib. im U. im Jahre 1430. Bern 1881.
Soldan's Gesch. der Hexenprocesse. Neu bearb. von H. Heppe. Stuttg. 1880. 2 Bde.
G. Längin, Religion und Hexenproceß. Lpz. 1888.

F. H. Reusch, der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883. 85. 2 Bde.
Chr. Sepp, Verboden Lectuur. Leiden 1889.
Index librorum prohibitorum ect. Ed. novissima. Taurini 1889.

(Die Geschichte der Scholastik s. in der allgem. Kirchen- und Dogmengeschichte. Ueber die bedeutendsten Scholastiker und Mystiker vgl. die folg. Biographien unter 6.)

6. Monographien über einzelne Personen und Ereignisse.

Vgl. auch Dogmengeschichte unter E und Patristik unter F.

Ad. K. Obser, Wilfried der ältere, Bischof von York. Karlsr. 1884.
†A. Seiters, Bonifaz der Apostel der Deutschen nach seinem Leben und Wirken. Mainz 1845 (mit Vorsicht zu gebrauchen).
J. P. Müller, Bonifacius. Eene kerkhistorische studie. Amsterd. 1869 f. 2 Bde.
A. Werner, Bonifacius, der Ap. der Deutschen, u. die Romanisirung von Mitteleuropa. Lpz. 1875.
†G. Pfahler, St. Bonifacius u. seine Zeit. Regensb. 1880.

K. Wieseler, die Christenverfolgg. der Cäsaren bis zum 3. Jahrh. Gütersl. 1878.
B. Aubé, hist. des persécutions de l'église. La polémique païenne à la fin du 2. siècle. Par. 1878.
—— L'église et l'état dans la seconde moitié du III. siècle. (249—284.) Paris 1884.
L. Alticozzi, la storia delle antiche persecuzioni nei primi secoli della chiesa. Roma 1880.
P. Allard, Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles d'après les documents archéologiques. Paris 1885.
—— Histoire des persécutions pendant la première moitié du III. siècle. Paris 1886.
—— les dernières persécutions du IIIe siècle ect. Paris 1887.
P. Hochart, Études au sujet de la persécution des chrétiens sous Néron. Paris 1885.
C. F. Arnold, die neronische Christenverfolgung. Lpz. 1888.
J. Koch, die Siebenschläferlegende, ihr Urspr. u. ihre Verbreitung. Lpz. 1883.
F. Görres, krit. Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung. Jena 1875.
Hagey, la persécution de Julien l'Apostat. Par. 1881.

4. Verfassungsgeschichte.

Zur Geschichte des Papsttums vgl. d, 2. S. 333 ff.

Aeltere theilweise noch immer sehr brauchbare Schriften von Böhmer, Ziegler, Ernesti s. bei Winer, a. a. O. S. 610. Auch lohnt es die Mühe, sich mit älteren hierher gehörenden Schriften aus dem Gebiete der kathol. Kirche (L. E. du Pin, L. Thomassin &c.) bekannt zu machen.

*G. J. Planck, Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christl.-kirchl. Gesellschaftsverfassung. Hannover 1803—5. 5. Bde.
R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihr. Verfassung. 1. B. Wittenb. 1837.
A. Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. 2. Aufl. 1857. (bedeutend umgearbeitet).
S. Sugenheim, Geschichte der Entstehung u. Ausbildung des Kirchenstaats. Lpz. 1854.
K. B. Hundeshagen, Beiträge z. Kirchenverfassungsgesch. 1. Bd. Wiesb. 1864.
A. Gasquet, de l'autorité impériale en matière relig. à Byzance. Par. 1880.
E. Hatch, organisation of the early Christ. churches. Lond. 1881. 3. ed. 1888. (Deutsch „Die Gesellschaftsverf. der christl. Kirchen im Alterth." nach der 2. engl. Aufl. und mit Excursen von A. Harnack, Gießen 1883).
E. Hatch, the growth of church institutions. Lond. 1887.
R. Seyerlen, die Entstehung des Episkopats in der christl. Kirche &c. Ztschr. für prakt. Theol. 1887. S. 97 ff. 201 ff. 297 ff.
J. Cunningham, the growth of the church in its organisation and institutions. Lond. 1886.
E. Loening, die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Eine kirchenrechtl. Unters. Halle 1888.
O. Ritschl, Cyprian von Karthago u. die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885.

5. Häresien und Spaltungen.

Weiteres s. unten bei Dogmengeschichte unter E.

N. Lardner, the hist. of the heretics of the two first centuries after Christ (herausgeg. von J. Hogg). Lond. 1780. 4.
W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der Ketzereien &c. Lpz. 1762—85. 11 Bde. (bis zum Schluß des Bilderstreits).
A. Hilgenfeld, die Ketzergesch. des Urchristenth. Lpz. 1884.
—— Judentum u. Judenchristentum. Lpz. 1886.

A. Neander, genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme. Berlin 1818.

Specielleres über die gnostischen Systeme in Winer's Handb. der theol. Liter. 3. Aufl. I. S. 640 f.

J. Matter, hist. critique du Gnosticisme et de son influence sur les autres sectes relig. et philos. pendant les 6 premiers siècles de notre ère. Par. 1828. 2 voll. (2. éd. Strasb. 1843. 3 voll.) Deutsch von Ch. H. Dörner. Heilbronn 1833. 2 Bde. (2. Ausg. 1844).

†J. A. Möhler, Versuche über den Gnosticismus. Tüb. 1831 (auch in dessen ges. Schriften, herausgeg. von Döllinger, Bd. 1).

F. C. Baur, die christl. Gnosis in ihrer geschichtl. Entwickl. Tüb. 1835.

— das manichäische Religionssystem, nach den Quellen untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. (Vgl. dazu Schneckenburger in Stud. u. Krit. 1833. 3.)

A. Lipsius, der Gnosticismus. Wesen, Ursprung, Entwicklung. Lpz. 1860.

— zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865.

— die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. Lpz. 1875.

A. Harnack, zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus. Lpz. 1873.

H. L. Mansel, the Gnostic heresies of the 1. and 2. centuries. Ed. by J. B. Lightfoot. Lond. 1875.

C. W. King, the gnostics and their remains, ancient and mediaeval. 2. ed. Lond. 1887.

H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. Leiden 1888.

A. Schwegler, der Montanismus u. die christl. Kirche des 2. Jahrh. Tüb. 1841.

Ströhlin, essai sur le Montanisme. Strasb. 1870.

Bonwetsch, die Gesch. des Montanismus. Erl. 1881.

W. Belck, Gesch. des Montanismus. Lpz. 1883.

K. Keßler, Mani. Forschungen über die manich. Religion. I. Berl. 1889.

H. M. Gwatkin, studies of Arianism. Lond. 1882.

W. Kölling, Gesch. der Arian. Häresie von 325—381. Gütersl. 1883.

D. Völter, der Urspr. des Donatismus. Freib. 1883.

F. Klasen, die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freib. 1882.

A. Thierry, les grandes hérésies du V. siècle (Nestorius et Eutychès). Par. 1878.

W. Germann, die Kirche der Thomaschristen. Gütersl. 1877.

G. Krüger, monophysit. Streitigkeiten im Zush. mit der Reichspolitik. Jena 1884.

6. Kirchenversammlungen.

Zu eingehenderem Studium s. die hierher gehörigen Actensammlungen von Ph. Labbeus u. Gabr. Cossart. Paris 1671 ff. 18. Bde. Fol. Dazu ein Supplementband von St. Baluzius. Par. 1683. Fol. Ferner von J. Harduin: conciliorum collectio regia maxima s. acta concc. et epistt. decretales summorum pontiff. Par. 1715. 12 voll. fol. Die vollständigste Sammlung von J. D. Mansi, sacr. conciliorum nova et amplissima collectio; acced. et notae et dissertatt. etc. Flor. et Venet. 1759—98. 31 voll. (unvollendet, bis 1509); neu gedruckt Par. u. Rom 1884 ff.

Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der Kirchenversammlungen. Leipz. 1759.

G. D. Fuchs, Bibliothek der Kirchenvers. des 4. und 5. Jahrh. in Uebers. und Auszügen aus ihren Acten rc. sammt dem Original der Hauptstellen. Leipz. 1780—84. 4 Bde.

H. T. Bruns, bibliotheca ecclesiastica. Canones et concilia saecc. 4—7. Berol. 1739. 2 tom.

*†Hefele, Conciliengeschichte. 7 Bde. (bis 16. Jahrh.). Freiburg 1855—74. 2. Aufl. 1873 ff. fortgesetzt v. A. Knöpfler. 8. Bd. von J. Hergenröther. Freib. 1887.

F. Occagna, cenni storici sui concili ecumenici. Napoli 1880.

E. Revillout, le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections. Par. 1881.

W. Bright, notes on the canons of the first four general concils. New York 1882.

A. W. Dale, the synod of Elvira and christian life in the fourth century. Lond. 1883.

7. Kirchliche Institute.

H. E. F. Guericke, de schola quae Alexandriae floruit catechetica. Hal. 1824—25. 2 voll.
Hasselbach, de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica. Stett. 1826.
J. Matter, histoire de l'école d'Alexandrie. Par. 1820 (1840). 2 voll.
Ch. Bigg, The christian Platonists of Alexandria. Oxford 1886 (Bampton Lectures).

8. Cultus und Leben der Christen nebst den Anfängen des Mönchthums.

E. Leopold, das Predigtamt im Urchristenthume. Lüneb. 1846.
F. Piper, Geschichte des Osterfestes. Berl. 1845.
K. L. Weitzel, die christl. Passafeier der drei ersten Jahrh.; zugl. ein Beitrag zur Gesch. des Urchristenth. Pforzh. 1848. (Dagegen Baur in den Tüb. Jahrbb. 1848. 2. und Erwiderung von Weitzel in Stud. u. Krit. 1848. 4.)
A. Hilgenfeld, der Paschahstreit der alten Kirchen ꝛc. Halle 1860.
C. Schmidt, essai hist. sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Strasb. 1853.
E. Chastel, études hist. sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Par. 1853. (Deutsch mit Vorwort von Wichern, Hamb. 1854.)
G. Uhlhorn, die christl. Liebesthätigk. in der alten Kirche. Stuttg. 1882. 2. Aufl. 1883; engl. von Sophia Taylor, Lond. 1883. 2. Band unter d, 1.
G. J. Mangold, de monachatus originibus et causis. Marb. 1852.
†A. Möhler, Geschichte des Mönchthums in der Zeit seiner Entstehung; in dessen ges. Schriften 2. S. 165 ff.
*H. Weingarten, der Urspr. des Mönchthums im nachconstant. Zeitalter. Gotha 1877.
J. Cozza Luzi, historia S. P. N. Benedicti a ss. pontificibus Romanis Gregorio I. descripta et Zacharia graece reddita etc. edita et notis illustrata cura J. C. L. Tusculani. Roma 1880.
°A. Harnack, das Mönchthum, seine Ideale u. seine Geschichte. (Vortrag.) Gießen 1881. 3. Aufl. 1886.
W. Bornemann, in investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Gött. 1885.
A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta. Halle 1886.
E. Friedberg, aus deutschen Bußbüchern. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte. Halle 1868.
†Fr. Frank, die Bußdisciplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert. Mainz 1868.
†H. J. Schmitz, die Bußbücher u. die Bußdisciplin der Kirche. Mainz 1883.
†F. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Tüb. 1870.
—— Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1871.
—— Sakramente u. Sakramentalien in d. drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1872.
—— kirchl. Disciplin, in den drei ersten christl. Jahrh. Tüb. 1873.
E. de Pressensé, la vie ecclésiastique religieuse et morale aux 2. et 3. siècles. Par. 1877.
L. Pauthe, St. Marcelle; la vie relig. chez les Patriciennes de Rome au IV. siècle. Par. 1880.
(Vgl. A. W. Dale o. Nr. 6 a. E.)
Weiteres s. unten b. der Literat. zur Archäologie.

9. Biographisches.

Dogmengeschichtliche und patristische Monographien unter E, c und F, c.
Walson, M. Aurelius Antoninus. New York 1884.
J. C. F. Manso, das Leben Constantin's. Breslau 1817.

J. **Burckhardt**, die Zeit Constantin's des Großen. Basel 1853.
Th. **Keim**, der Uebertritt Constantin's des Gr. zum Christenthum. Zür. 1862.
G. **Wiggers**, Julian der Abtrünnige. (Zeitschr. für hist. Theol. 1837. 1.)
†J. **Auer**, Kaiser Julian der Abtrünnige im Kampfe mit d. Kirchenvätern s. Zeit. Wien 1855.
A. **Neander**, Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812. 2. Aufl. Gotha 1867.
D. F. **Strauß**, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige. Mannh. 1847. (Politische Tendenzschrift.)
W. **Mangold**, Julian der Abtrünnige. Stuttg. 1862.
C. **Semisch**, Julian der Abtrünnige. Bresl. 1862.
A. **Mücke**, Fl. Claudius Julianus. 2. Abth. Gotha 1867—69.
G. **Torquati**, Studien über Jul. Apostata (italiän.). Rom 1878.
G. H. **Rendall**, the emperor Julian. Lond. 1879.
J. H. **Stuffken**, de Theodosii M. in rem christ. meritis. Lugd. Bat. 1828.
J. W. **Löbell**, Gregor von Tours und seine Zeit. Leipz. 1839. 2. Aufl. (von Sybel) 1869.
K. G. **Kries**, de Gregorii Turonensis vita et scriptis. Vratisl. 1839.
J. H. **Reinkens**, Martin von Tours. Gera 1866. 3. Ausg. 1876.
A. **Roux**, le pape Gélase I. (492—96). Par. 1880.
J. **Mielot**, vie de St. Catherine d'Alexandrie. Par. 1881.

d) Zur Kirchengeschichte des Mittelalters.

1. Im Allgemeinen.

J. K. **Füßli**, neue und unparth. Kirchen- u. Ketzerhistorie der mittlern Zeiten (11.—13. Jahrh.). Leipz. 1770—74. 3 Bde.
†J. F. **Damberger**, synchronist. Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter. Regensb. 1850—54. 6 Bde.
Capefigue, l'église au moyen-âge. Par. 1852.
F. v. **Raumer**, Gesch. der Hohenstaufen u. ihrer Zeit. 5. Aufl. Lpz. 1878ff. 6 Bde.
Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit. 4 Bde. Braunschw. 1854—72.
C. F. **Baur**, Kirchengesch. des Mittelalters, s. oben (S. 325) allgem. KG.
P. **Lacroix**, military and religious life in the middle ages and at the period of the renaissance. 1874.
R. L. **Poole**, Illustrations of the history of mediaeval thought in the departments of theology and ecclesiastical politics. Lond. 1884.
H. v. **Eicken**, Geschichte und System der mittelalterl. Weltanschauung. Stuttg. 1887.
Trench, lectures on mediaeval church history. Lond. 1878.
L. **Brabant**, hist. du moyen âge avec 7 cartes géogr. Brux. 1883.
E. **Hatch**, die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter. Uebers. besorgt v. A. Harnack. Gießen 1888.
G. **Uhlhorn**, die christl. Liebesthätigkeit. 2. Bd. Das Mittelalter. Stuttg. 1884 (vgl. vorige Seite, c, 8).

Für Gebildete:

Chastel, le christianisme de l'église au moyen-âge. Par. 1859.
Agénor de Gasparin, le christianisme au moyen-âge. (Innocent III.) Genève 1859.
K. R. **Hagenbach**, s. oben unter b, 1. S. 326.

2. Zur Papstgeschichte (von Anfang bis zur Reformation).

α) Quellen zur Papstgeschichte:

Ph. **Jaffé**, regesta pontificum roman. a condita eccl. ad. a. 1198. Berol. 1851. 2. ed. cur. Kaltenbauer, Ewald, Löwenfeld. I. Lpz. 1881—85. Regesta v. 1198—1304 von A. Potthast. Berol. 1874. 2 Tom. 4°; ferner Regesta von

Honorius III. ed. P. Pressuti. I. Roma 1884; von Innocenz IV. ed. E. Berger. Paris 1882 ff.; von Honorius IV. ed. M. Prou. Paris 1886 ff.; von Nicolaus IV. ed. E. Langlois. Paris 1886 ff.; von Bonifaz VIII. ed. Digard, Faucon et Thomas. Paris 1884 ff.; von Benedict XI. ed. Grandjeau. Paris 1883 ff.; von Clemens V. edd. Monachi ord. S. Bened. Rom. bis 1888; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum Romanorum inedita. I. Tüb. 1880. II. III. Stuttg. 1884—88; idem, Specimina selecta chartarum pontificum Romanorum. I. Stuttg. 1885; S. Loewenfeld, Epistolae pontificum Rom. ineditae. Leipz. 1885; vgl. ferner Monum. Germ. historica. Epistolae. Tom. I. Berol. 1883. 88.

β) Allgemeine Papstgeschichte.

Aeltere hierher gehörende Werke von B. Platina (de Sacchi) in verschiedenen Ausg., F. Pagi, A. Sandin, Arch. Bower (history of popes, Lond. 1749. 4.; übersetzt und fortgeführt von J. J. Rambach, Magdeb. 1751—80. 10 Bde.). Vgl. Winer a. a. O. S. 680 ff. —

Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständ. Historie der röm. Päpste. Göttingen (1756) 1758.
G. J. Planck, Gesch. des Papstthums. Hann. 1805. 3 Bde. (S. o. unter c, 4.)
J. A. Llorente, die Päpste ꝛc. Aus dem Franz. Lpz. 1823. 2 Bde.
L. T. Spittler, Gesch. des Papstthums; mit Anmm. hersg. von J. Gurlitt, Hamb. 1802; neue Aufl. von H. E. G. Paulus. Heidelb. 1826.
Artaud de Montor, Geschichte der röm. Päpste; aus dem Franz. übers. und fortges. von Boost. Augsb. 1848 ff. 8 Bde.
J. A. Wylie, Geschichte, Lehren, Geist u. Aussichten des Papstthums. Elberf. 1853. 2. Aufl. 1854.
E. Castan, histoire de la papauté. Par. 1875 ff.
B. Gröne, die Papst-Geschichte. 2. Aufl. Regensb. 1875. 2 Bde.
W. Wattenbach, Gesch. des röm. Papstthums. Vorträge. Berl. 1876.
†Fèvre, histoire apologétique de la papauté. Par. 1878 ff. (bis jetzt 7 voll.).
Pennington, epochs of the papacy, from its rise to the death of pope Pius IX. Lond. 1881.
F. Fournier, rôle de la papauté dans la société. Par. 1881.
Marcellino da Civezza, Il romano pontificato nella storia d'Italia. 2. ed. Prato 1888. 3 voll.
A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom. Berlin 1866—70. 3 Bde.
M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates. 1. Bd. Gotha 1880.
R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh. Kiel 1869.
†Gams, series episcoporum ecclesiae cathol. Regensb. 1873.
J. Friedrich, zur ältesten Gesch. des Primates in d. Kirche. Bonn 1879.
E. Dumont, la papauté, les premiers empereurs chrétiens et les premiers conciles généraux. Par. 1877.
S. Sugenheim, Gesch. d. Entsteh. u. Ausbildung des Kirchenstaates. Lpzg. 1854.
J. Friedrich, die constantinische Schenkung. Nördl. 1889.
W. Martens, die falsche Generalkoncession Konst. des Gr. Münch. 1889.
J. Langen, Geschichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. Bonn 1885. (vgl. S. 328.)
F. A. Gfrörer, Geschichte der Karolinger. Freiburg 1848. 2 Bde.
M. Heimbucher, die Papstwahlen unter den Karolingern. Augsb. 1889.
H. Dopffel, Kaiserthum und Papstwechsel unter den Karolingern. Freiburg 1889.
†J. J. Döllinger, die Papstfabeln des Mittelalters. München 1863.
F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Vom 5. bis zum 16. Jahrh. Stuttg. 1859—1873. 2. Aufl. 1869 ff. 8 Bde.
F. Rocquain, la papauté au moyen-âge: Nicol. I., Grég. VII., Innoc. III., Bonif. VIII. Étude sur le pouvoir pontifical. Par. 1881.
R. Zöpffel, die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien ꝛc. vom 11.—14. Jahrh. Gött. 1871.
R. Baxmann, die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Elberf. 1868 f. 2 Bde.

C. Mirbt, die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreits. Lpz. 1888.
J. Ibach, der Kampf zwischen Papstthum und Königthum von Gregor VII. bis Calixt II. Frankf. 1884.
J. F. André, Études sur le XIV. siècle. Hist. de la papauté à Avignon. 2. éd. Avignon 1888.
†C. Höfler, die avenion. Päpste ꝛc. Wien 1871.
W. Preger, über die Anfänge des kirchenpolit. Kampfes unter Ludwig d. Baier. München 1882.
C. Müller, der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie. 2 Bde. Tüb. 1879 f.
D. Bouix, tractatus de curia Romana seu de cardinalibus, Romanis congregationibus, legatis, nuntiis, etc. Paris 1880.

γ) Biographien einzelner Päpste:

(Ueber Gregor I. s. Dogmengeschichte E, c.)
D. Bartolini, di S. Zaccaria papa e degli anni del suo pontificato. Regensb. 1879.
†C. F. Hock, Gerbert od. Silvester II. und sein Jahrh. Wien 1837.
Delarc, un pape Alsacien (Leo IX.). Par. 1876.
J. Voigt, Hildebrand als Papst Gregor VII. und sein Zeitalter. Weimar 1815 2. Aufl. 1846.
J. M. Söltl, Gregor der Siebente. Lpz. 1847.
†F. A. Gfrörer, Papst Gregor VII. u. sein Zeitalter. Schaffh. 1859—64. 8 Bde.
M. Villemain, hist. de Grégoire VII. Par. 1873. 2 voll.
O. Meltzer, Papst Gregor VII. und die Bischofswahlen. 2. Aufl. Dresd. 1876
P. Mencacci, San Gregorio VII. 3. ed. Roma 1885.
O. Delarc, Saint Grégoire VII et la réforme de l'église au XI[e] siècle. T. I. II. Paris 1889.
F. W. Kellett, Pope Gregory the Great and his relations with Gaul. Lond. 1889.
O. Köhncke, Wibert v. Ravenna (Papst Clemens III.). Lpz. 1888.
M. F. Stern, zur Biogr. des Papstes Urban II. Halle 1883.
H. Reuter, Gesch. Alexander's III. u. der Kirche seiner Zeit. Bresl. (Lpz.) 1845—64. 3 Bde. (1. Bd. 2. Aufl. 1860).
†F. Hurter, Gesch. Innocenz III. und seiner Zeitgenossen. Hamb. 1834 ff. 4 Bde. 3. Aufl. 1845 ff.
†Jorry, hist. du pape Innocent III. Par. 1853.
R. Schwemmer, Innocenz III. u. die deutsche Kirche während des Thronstreits von 1198—1208. Straßb. 1882.
J. N. Brischar, Papst Innoc. III. u. seine Zeit. Freib. 1883.
†J. Felten, Papst Gregor IX. Freib. 1886.
W. Drumann, Gesch. Bonifacius des Achten. Königsb. 1852. 2 Bde.
C. Wenck, Clemens V. und Heinr. VII. Die Anfänge des französ. Papstthums. Halle 1882.
V. Verlaque, Jean XXII., sa vie et ses œuvres, d'après des documents inédits. Par. 1883.
M. Brosch, Papst Julius II. u. die Gründung des Kirchenstaats. Gotha 1878.
A. J. Dumesnil, hist. de Jules II., sa vie et son pontificat. Par. 1873.

3. Zur Mönchs- und Ordensgeschichte und zur Heiligenlegende.

Aeltere Werke von R. Hospinian (de monachis etc. Tigur. 1588. 1609. Gen. 1669), H. Helyot (hist. des ordres monastiques etc. Par. 1714—19. 8 voll. 4.; deutsch Lpz. 1753—56. 8 Bde.; neue Aufl. 1829 ff.) u. a. m. Vgl. Winer a. a. O. S. 698 ff. Ueber die Acta Sanctorum ebend. S. 670 ff. Unter ihnen am berühmtesten die Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, coll. etc. J. Bollandus, unter nachmaligem Zutritt vieler anderer Herausgeber — die sogen. Bollandisten (Antv. 1643—1794. 53 Bde. Fol. Zehn weitere Bände er-

schienen 1845 ff.). Eine neue Ausgabe des Werks erschien zu Paris 1863—76. — L. Surius, historiae seu vitae sanctorum (Cöln 1569 ff. u. ö.); neue Ausg. Turin (u. Lpz.) 1875 ff. P. Piolin, Supplément aux vies des saints I. Paris 1885. J. E. Stadler's vollständ. Heiligenlexikon (Augsb. 1856 ff.) wurde fortges. von J. N. Ginal.

L. T. Spittler, Gesch. d. Bettelmönchsorden; hersg. von J. Gurlitt. Hamb. 1823.
E. Münch, Gesch. des Mönchthums in allen seinen Verzweigungen ꝛc. Stuttg. 1828. 2 Bde.
M. W. Döring, Gesch. der vornehmsten Mönchsorden ꝛc. Dresd. 1828.
F. v. Biedenfeld, Ursprung ꝛc. sämmtlicher Mönchs- und Klosterfrauen-Orden. Weimar 1837. 2 Bde. Supplementb. 1839.
†Montalembert, les moines d'occident depuis St. Benoit jusqu'à St. Bernard. Par. 1860 ff. (Deutsch von †K. Brandes, Bd. 6—7 von J. Müller. Regensb. 1860—78. 7 Bde.)
C. E. Gilbert, les moines au moyen-âge. Moulins 1875.
†Der hl. Benedikt u. seine Orden. Einsied. 1875.
Wissensch. Studien u. Mittheill. aus d. Benedictiner-Orden mit bes. Berücksicht. der Ordensgesch. 1. Jahrg. Brünn 1880 (redig. von Kinter).
Fz. Winter, die Prämonstratenser des 12. Jahrh. Berl. 1865.
—— die Cistercienser des nordöstl. Deutschlands. Gotha 1868—71. 3 Bde.
†J. A. Lefebvre, St. Bruno et l'ordre des Chartreux. Par. 1884. 2 voll.
Le Couteulx, Annales ordinis Cartusiensis ab anno 1084 ad annum 1429 ect. Neuville-sous Montreuil. bis 1888 vol. I—III.
L. Janauschek, originum Cisterciensium Tom. I. Wien 1877.
P. da Magliano, Gesch. des hl. Franziscus u. der Franziskaner. Aus dem Italiän. v. Q. Müller. 1. Bd. (1181—1274). Münch. 1883.
K. Müller, die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften. Freib. i./B. 1885.
Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum v. L. Wadding. Lugd. 1625 ss.; 2. ed. mit Forts. Rom 1731 ss., 18 tomi; fortgesetzt bis Tom. XXV. Quaracchi 1886.
Analecta Franciscana. Quaracchi 1885. 87.
Analecta ordinis Minorum Capucinorum. Vol. I. Roma 1884.
F. W. Woker, Gesch. der norddeutschen Franziskaner-Missionen der sächs. Ordensprovinz vom hl. Kreuz. Freib. 1880.
H. Prutz, Entwicklung und Untergang des Tempelherrnordens. Berl. 1888.
Th. Kolde, die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz. Gotha 1879.

(Die Biographien einzelner ausgezeichneter Mönche, wie Bernhard's v. Clairvaux, Peter's von Clugny, Franz' von Assisi, s. bei den Monographien unter 6).

4. Zur Geschichte der Kreuzzüge und der Ausbreitung des Christenthums.

J. Bongars, Gesta Dei per Francos. Hanau 1611. 2 voll. Fol. Ein Recueil des historiens des croisades wird von der Pariser académie des inscriptions et belles lettres T. 1—5 edirt. Weitere ältere und neuere Literatur bei Winer a. a. O. S. 588 ff.

J. Michaud, bibliothèque des croisades. Par. 1829 f. 4 voll.
—— hist. des croisades, Par. 1812. 6. éd. 1840 ff. 6 voll; deutsch von Ungewitter und Förster. Quedlinb. 1828—31. 7 Bde.
F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge. Lpz. 1807—32. 7 Bde.
A. de Laporte, les croisades et le pays latin de Jérusalem. Limoges 1884.
H. Hagenmeyer, Peter der Eremite. Lpz. 1879.
B. Kugler, neue Analekten zur Gesch. des 2. Kreuzzugs. Tüb. 1883.
C. Klimke, die Quellen zur Gesch. des 4. Kreuzzuges. Bresl. 1875.
Röhricht, quinti belli sacri scriptores minores. Genf 1879.
J. Delmas, la neuvième croisade. Par. 1881.
†K. Maurer, Bekehrung des norweg. Stammes z. Christenth. 1. Th. Münch. 1855.

5. Mystik und Sectenwesen. Inquisition.

H. Schmid, der Mysticismus des Mittelalters &c. Jena 1824.
†J. Görres, die christl. Mystik. Regensb. 1836—42. 4 Bde.
W. Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. Lpz. 1874—81. 2 Thle.
C. U. Hahn, Gesch. der mittelalterl. Ketzer. Stuttg. 1846—50. 3 Bde.
J. M. Mandernach, Gesch. des Priscillianismus. Trier 1851.
A. Lombard, Pauliciens, Bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident. Genève 1879.
A. W. Dieckhoff, die Waldenser im Mittelalter. Göttingen 1851.
J. J. Herzog, die romanischen Waldenser, ihre vorreformatorischen Zustände u. Lehren &c. Halle 1853. (Vgl. damit die waldensischen Geschichtsschreibungen von Monastier, Muston u. A.)
K. Müller, die Waldenser u. ihre einzelnen Gruppen bis zum Anf. des 14. Jhrh. Gotha 1886.
L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipz. 1885.
K. Hase, neue Propheten. Lpz. 1851. 2. Aufl. 1861. (Jungfrau von Orleans. Savonarola: Reich der Wiedertäufer.)
A. Sartori, die christlichen und mit der christlichen Kirche zusammenhängenden Secten. Lübeck 1855. (In tabellarischer Form, qu.-4.)
C. Schmidt, die Gottesfreunde im 14. Jahrh. Jena 1854.
S. Kettlewell, Thomas a Kempis and the brothers of common life. New ed. Lond. 1884.
*H. Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anf. des 14. Jahrh. Berl. 1875—77. 2 Bde.
W. H. Rule, history of the inquisition. 1874. 2 voll.
Frd. Hoffmann, Gesch. der Inquisition. Bonn 1878. 2 Bde.
C. H. Lea, History of the inquisition of the middle ages. vol. I—III. New York 1888.
J. de Maistre, lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole. Lyon 1880.
V. de Féréal, les mystères de l'inquisition. Par. 1880.
—— storia della tremenda Inquisizione di Spagna. Firenze 1881.
B. Kaltner, Konrad v. Marburg und die Inquisition in Deutschland. Prag 1882.
C. Molinier, l'inquisition dans le midi de la France au XIII. et XIV. siècle. Par. 1880.
G. v. Ochsenbein, aus dem schweizer. Volksleben des 15. Jahrh. Der Inquisitionsproceß wider die Waldenser zu Freib. im U. im Jahre 1430. Bern 1881.
Soldan's Gesch. der Hexenprocesse. Neu bearb. von H. Heppe. Stuttg. 1880. 2 Bde.
G. Längin, Religion und Hexenproceß. Lpz. 1888.

F. H. Reusch, der Index der verbotenen Bücher. Bonn 1883. 85. 2 Bde.
Chr. Sepp, Verboden Lectuur. Leiden 1889.
Index librorum prohibitorum ect. Ed. novissima. Taurini 1889.

(Die Geschichte der Scholastik s. in der allgem. Kirchen- und Dogmengeschichte. Ueber die bedeutendsten Scholastiker und Mystiker vgl. die folg. Biographien unter 6.)

6. Monographien über einzelne Personen und Ereignisse.

Vgl. auch Dogmengeschichte unter E und Patristik unter F.

Ad. K. Obser, Wilfried der ältere, Bischof von York. Karlsr. 1884.
†A. Seiters, Bonifaz der Apostel der Deutschen nach seinem Leben und Wirken. Mainz 1845 (mit Vorsicht zu gebrauchen).
J. P. Müller, Bonifacius. Eene kerkhistorische studie. Amsterd. 1869 f. 2 Bde.
A. Werner, Bonifacius, der Ap. der Deutschen, u. die Romanisirung von Mitteleuropa. Lpz. 1875.
†G. Pfahler, St. Bonifacius u. seine Zeit. Regensb. 1880.

†F. J. von Buß, Winfrid-Bonifacius. Aus dem liter. Nachlasse hersg. von R. v. Scherer. Graz 1880.
O. Fischer, Bonifatius, der Apostel der Deutschen. Lpz. 1881.
A. Ebrard, Bonifatius, der Zerstörer des columban. Kirchenthums auf dem Festlande. Ein Nachtrag zu dem Werke „Die iro-schottische Missionskirche". Gütersl. 1882.
H. Hahn, Bonifaz und Lul. Ihre angelsächs. Correspondenten. Erzbischof Lul's Leben. Lpz. 1883.
G. H. Klippel, Lebensbeschr. des Erzbisch. Ansgar. Bremen 1845. (Dazu die Biographien von †A. Tappehorn 1863, G. Lentz 1865, C. Möncke-berg 1865.)
A. Hüsing, der hl. Liudger. Münster 1878. (Vergl. W. Diekamp, die Vitae s. Liudgeri. Münster 1881.)
H. Gehle, de Bedae Venerab. vita et scriptis. Lugd. 1838.
†K. Werner, Beda der Ehrwürdige u. s. Zeit. Wien 1875.
F. Sprotte, Biogr. des Abtes Servatus Lupus v. Ferrières. Regensb. 1880.
F. Lorentz, Alcuin's Leben. Halle 1829.
†K. Werner, Alcuin u. s. Jahrh. Paderb. 1876.
†F. Kunstmann, Hrabanus Maurus. Mainz 1841.
†H. Schrörs, Hinkmar, Erzb. von Rheims u. s. w. Freib. 1884.
†F. A. Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankf. 1834. 1. Bd.
Th. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Scot. Erigena. Gotha 1860.
C. B. Hundeshagen, de Agobardi . . vita et scriptis. Giess. 1831.
A. Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrh. Jena 1854. 2 Bde.
G. F. Franck, Anselm von Canterbury. Tübingen 1842.
F. R. Hasse, Anselm von Canterbury. Lpz. 1843—52. 2 Bde.
Ch. de Rémusat, St. Anselme de Cant. Par. 1853; deutsch von C. Wurzbach. Regensb. 1854.
Ragey, vie intime de St. Anselm au Bec. Par. 1877.
M. Rule. life and times of St. Anselm etc. Lond. 1882. 2 voll.
Schriften Notker's u. seiner Schule. Hersg. von P. Piper. Freib. 1882—84. 3 Bde.
†J. Kleinermanns, der hl. Petrus Damiani. Steyl 1882.
J. de Crozals, Lanfranc etc. Par. 1877.
Ch. de Rémusat, Abailard. Par. 1845. 2 voll.
S. M. Deutsch, Peter Abälard, ein krit. Theologe des 12. Jahrh. Lpz. 1883.
F. Protois, Pierre Lombard, évêque de Paris, son époque, sa vie etc. Par. 1881.
H. Nobbe, Gerhoh von Reichersberg. Lpz. 1881.
R. Rocholl, Rupert von Deutz. Gütersl. 1886.
H. Franke, Arnold von Brescia und seine Zeit. Zürich 1825.
Clavel, Arnauld de Brescia et les Romains du 12. siècle. Paris 1868.
Guibal, Arnauld de Brescia et les Hohenstauffen. Paris 1868.
Giesebrecht, Arn. von Brescia. München 1873.
G. de Castro, Arnaldo da Brescia etc. Livorno 1875.
A. Neander, der h. Bernhard u. sein Zeitalter. Berl. 1813. 3. Aufl. Gotha 1865.
J. Ellendorf, der h. Bernh. von Clairvaux u. die Hierarchie s. Zeit. Essen 1837.
J. C. Morison, life and times of St. Bernard. Lond. 1877.
†G. Hüffer, der h. Bernard von Clairvaux. I. Münster 1886.
C. A. Wilkens, Petrus der Ehrw. Abt von Clugny. Lpz. 1857.
A. Liebner, Hugo v. St. Viktor u. die theol. Richtung seiner Zeit. Lpz. 1832.
B. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de St. Victor. Nouv. éd. Paris 1886.
J. G. V. Engelhardt, Rich. von St. Viktor u. Joh. Ruysbroek. Erl. 1838.
J. C. Robertson, materials for the history of Thom. Becket. Lond. 1875—80. 4 voll.
H. Reuter, Joh. von Salisbury. Bresl. 1842.
C. Vogt, der heil. Franciscus von Assisi. Tüb. 1840.
K. Hase, Franz von Assisi, ein Heiligenbild. Lpz. 1856.
—— Caterina von Siena, ein Heiligenbild. Lpz. 1864.
†L. de Cherancé, St. François d'Assise. 5. éd. Par. 1886 (deutsch Einsied. 1884).
Bernardin, l'esprit de St. François d'Assise. Par. 1880. 2 voll.

At, hist. de St. Antoine de Padoue. Par. 1878.
†K. Werner, der h. Thomas von Aquino. Regensb. 1858 ff. 3 Bde. (vgl. auch Lit. zu Dogmengesch.).
R. Vaughan, life and labours of St. Thomas of Aquino. Lond. 1870 ff. 2 voll.
N. Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228—49), sa vie et ses ouvrages. Par. 1880.
†J. Felten, Robert Grosseteste, Bisch. von Lincoln. Freib. 1887.
H. Cardauns, Konrad von Hochstaden, Erzbischof von Köln. Köln 1880.
G. von Hertling, Albertus Magnus. Köln 1880.
J. Rübsam, Heinrich V. von Weilnau, Fürstabt von Fulda. Kassel 1881.
E. Leupold, Berthold von Buchegg, Bischof von Straßb. Straßb. 1882.
Ch. W. Stromberger, Bertold v. Regensburg. Gütersl. 1877.
A. Kaufmann, Cäsarius von Heisterbach. Köln 1850.
†J. Bach, Meister Eckhardt, der Vater der deutschen Speculation. Wien 1864.
A. Lasson, Meister Eckardt der Mystiker. Berlin 1868.
C. Schmidt, Joh. Tauler von Straßburg. Hamb. 1841. (Vgl. Böhringer in den Biographien [ob. S. 326], wo auch das Leben von Suso und Ruysbroek.)
†J. B. Diepenbrock, Suso's Leben und Schriften, mit Einleit. von Görres. Regensb. 1829. 3. Aufl. 1854.
G. Erler, Dietrich von Nieheim. Lpz. 1887.
F. W. v. Ammon, Geiler v. Kaisersberg. Erl. 1826.
A. Stoeber, essai historique et littéraire sur la vie et les sermons du D. Geiler. Strassb. 1834. 4.
J. Dacheux, J. Geiler de Kaysersberg. Par. 1876.
H. Vast, le cardinal Bessarion. Par. 1879.
Sadov, Bessarion de Nièce etc. Pétersb. 1883.
C. Wolfsgruber, Giovanni Gerson, sein Leben und sein Werk de imitatione Christi. Augsb. 1880.
H. Jadart, Jean de Gerson. Reims 1882.
†Jos. Schwab, Johannes Gerson ꝛc. Würzb. 1858.
K. Grube, Joh. Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim. Ein kathol. Reformator des 15. Jahrh. Freib. 1881.
†J. Silbernagl, Johannes Trithemius. 2. Aufl. Regensb. 1885.
W. Ulrich, Ximenes, der große Kardinal und Reichsverweser Spaniens. Langensalza 1883.
Rolland, hist. de St. François de Paule. 2. éd. Par. 1876.

Ricordi e documenti del Vespro Siciliano etc. Palermo 1882.

7. Mittelalterliche Reformatoren und Reformationsversuche.

L. Flathe, Gesch. der Vorläufer der Reformation. Lpz. 1835 f. 2 Bde.
C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, vornehml. in Deutschl. und in den Niederlanden. Hamb. 1841 f. 2 Bde. 2. Aufl. Gotha 1865 f. (1. Bd.: Joh. von Goch, Joh. von Wessel u. A.: Joh. Wessel u. A., bes. deutsche Mystiker).
C. de Bonnechose, réformateurs avant la réforme du XVI. siècle. Par. 1853. 2 voll. (Gerson, Hus, das Costn. Concil.)
F. Scharpff, der Cardinal u. Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich u. Philosophie des 15. Jahrhunderts. Tüb. 1871.
A. G. Rudelbach, Hieron. Savonarola und seine Zeit. Hamb. 1835.
F. K. Meier, Girol. Savonarola. Berl. 1836.
F. Perrens, Jér. Savonarola etc. Par. 1853—57. 2 voll.
R. Madden, the life and martyrdom of Savonarola. 2. ed. London 1854. 2 voll.
Pasquale Villari, La storia di Girol. Savonarola e di suoi tempi. 2. ed. Firenze 1887 f. 2 voll. Deutsch von M. Berduschek. Lpz. 1868. 2 Bde.
A. Gherardi, Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola. 2. ed. Firenze 1887.

E. C. Bayonne, étude sur Jér. Savonarole. Par. 1879.
Mackay, the Wycliffites. Edinb. 1851.
R. Vaughan, life and opinions of John de Wycliffe. Lond. 1829. 3. ed. 1853. 2 voll.
O. Jäger, John Wycliffe. Halle 1854.
F. Böhringer, J. Wycliffe (Biographien II, 4, 1; s. S. 326).
*G. Lechler, Joh. v. Wiclif u. die Vorgesch. der Reformation. Lpz. 1873. 2 Bde. (engl. new ed. Lond. 1884).
W. Chapman, life of John Wiclif. Lond. 1882.
J. Wiclifs latein. Streitschriften, aus den Hdschr. zum erstenmal hersg. u. s. w. von R. Buddensieg. Lpz. 1883. — Editionen von Werken W.'s seitens der Wyclif-Society.
R. Buddensieg, John Wiclif, patriot ant reformer, life and writings. Lond. 1884.
R. Buddensieg, Joh. Wiclif und seine Zeit. Halle 1885.
V. Vattier, John Wycliff. Paris 1886.
R. L. Poole, Wycliffe and movements for Reform. Lond. 1889.
A. R. Remington, John Wiclif, his life, times and teaching. Lond. 1884.
E. S. Holt, John de Wycliffe, the first of the reformers. Lond. 1884.
J. A. Helfert, Hus und Hieronymus. Prag 1853.
L. Krummel, Gesch. der böhm. Reformation im 15. Jahrh. Gotha 1866.
—— Utraquisten u. Taboriten. Gotha 1871.
F. Palacky, Documenta Mag. Joa. Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis 1403—1418 motas illustrantia etc. Prag 1869.
—— urkundl. Beiträge zur Geschichte des Hussitenkriegs. Prag 1873 f. 2 Bde.
W. Berger, Johannes Hus und König Sigismund. Augsburg 1872.
F. Reiser, Reformation des Königs Sigmund. Hersg. von W. Böhm. Lpz. 1876.
F. v. Bezold, zur Gesch. des Hussitentums. München 1874.
—— König Sigmund und die Reichskriege gegen die Husiten. Münster 1872—75. 2 Theile.
E. Denis, Huss et la guerre des Hussites. Par. 1878.
J. Loserth, Hus und Wiclif. Zur Genesis der husit. Lehre. Prag 1884.
—— Beiträge zur Gesch. der Husitischen Bewegung. Wien 1880.
W. Preger, Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern d. 14. Jhrh. München 1887.
A. Wratislaw, John Hus etc. New York 1882.
J. J. Altmeyer, Les précurseurs de la réforme aur Pays-Bas. I. II. La Haye 1886.
E. Th. Meyerhoff, Joh. Reuchlin und seine Zeit. Berl. 1830.
L. Geiger, Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke. Lpz. 1871.
A. Müller, Leben des Erasmus von Rotterdam. Hamb. 1828.
O. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchl. Bewegungen seiner Zeit. Lpz. 1870.
Martin, Erasmus en zijn tijd. Amsterdam 1870.
Durand de Laur, Erasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne. Paris 1872. 2 voll.
R. B. Drummond, Erasmus, his life and character etc. Lond. 1873. 2 voll.
D. F. Strauß, Ulrich von Hutten. Leipz. 1858—60. 3 Bde. (neue Ausg. in 1 Bde. 1871). Die Schriften Hutten's gab Böcking (Lpz. 1859—62. 5 Bde.) heraus.
H. Ulmann, Franz von Sickingen. Leipz. 1872.
H. A. Pröhle, Andreas Proles, ein Zeuge der Wahrheit kurz vor Luther. Gotha 1867.
O. G. Schmidt, Petrus Mosellanus, ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Sachsen. Lpz. 1867.
Ueber die reformatorischen Concilien:
Monumenta conciliorum gener. saec. XV. Wien 1857—86 (tom. I—III: Concil. Basil. scriptores).

†J. H. K. v. Wessenberg, die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Konst. 1840. 4 Bde.
P. Tschackert, Peter von Ailli. Gotha 1877.
A. Zimmermann, die kirchl. Verfassungskämpfe im 15. Jahrh. Bresl. 1882.
Monrad, Laurentius Valla u. das Konzil zu Florenz. Aus dem Dän. von A. Michelsen. Gotha 1881.

e. Zur Reformationsgeschichte.

1. Quellen zu derselben:

Werke der Reformatoren: a) Luthers Werke: Wittenberger (1539 ff), Jenaer (1555 ff), Altenburger (1661 ff), Leipziger (1729 ff) Ausgabe. Ausg. von J. G. Walch. 24 Bde. 4°. Halle 1740—53; auf's neue herausgeg. im Auftrag der deutschen evang. Synode von Missouri. St. Louis (Dresden) 1883 ff. — Erlangen-Frankfurter Ausgabe von Plochmann und Irmischer, weiterhin Enders u. and. Deusche Werke. 67 Bände. 1826—57. 2. Aufl. 1861 ff; lateinische Werke 1829 ff (noch nicht beendet). — Eine kritische Gesamtausgabe der Werke Luthers ist Weimar 1883 unter den Auspicien des deutschen Kaisers v. J. K. F. Knaake begonnen worden (bis jetzt 6 Bände). Luther's Briefe und Sendschreiben von de Wette. Berl. 1825—28. 5 Bde. Bd. 6 von J. Seidemann 1856. Dazu C. Burckhardt, Luther's Briefwechsel. Lpz. 1866. Luthers Briefwechsel von E. L. Enders I—III. Frkf. 1884 ff.
b) Zwingli's Werke v. R. Gualther, (lateinisch). Tigur. 1545. 2. Ausg. 1581. Opera omnia, german. et lat., cur. Schuler et Schulthess. 8 voll. Tur. 1828—42. (Suppl. 1861). c) Melanchthon's Werke: Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider und Bindseil. Tom. 1—28. Halle 1834 ff. Dazu: Phil. Mel. Epistolae, ed. Bindseil. Halle 1874. d) Calvin's Werke: Amsterdamer Ausgabe. 9 Tomi. Amsterd. 1671—77. — Calvini opera ed. Baum, Cunitz, Reuss. Brunsv. 1863 ff.; bis jetzt 39 tomi. Calvins Briefe, franz. hersg. v. Jules Bonnet. Paris 1854. 2 voll. vgl. ferner: Correspondance des Réformateurs dans les pays de la langue franç., publ. par A. L. Herminjard T. I—VII. Gen. 1866 ff.

Reformationsacten und -Urkunden: vgl. die Sammlungen von Löscher, Kapp, Strobel, Wagenseil, Förstemann, Neudecker, Friedländer, K. u. W. Krafft (Briefe u. Documente aus der Zeit der Reform., Elberf. 1876.), Th. Brieger, Quellen u. Forschungen zur Gesch. der Reform. 1. Bd. Aleander u. Luther 1521. Gotha 1884. P. Kalkoff, die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichst. 1521, übers. u. erl. Halle 1886 (Ver. f. Rfgesch.). Von kathol. Seite: F. Dittrich, Regesten u. Briefe des Cardinals Gasparo Contarini. Braunsb. 1881. Balan, monumenta reformationis Lutheranae ex tabulariis secretioribus s. sedis 1521—25. Regensb. 1884; Leonis X... regesta ed. J. Hergenröther. Fasc. I. Freib. 1884; Monumenta saeculi XVI historiam illustrantia I. Innsbr. 1885.

J. Strickler, Actensammlung zur schweizer. Reformationsgesch. (1521—32). Zür. 1877—84. 5 Bde.; v. Tschudi's Chronik der Reformationsjahre 1521—33. Hrsg. u. erl. v. J. Strickler. Bern 1889.

Weiteres s. unter Nro. 3.

2. Allgemeine (bes. deutsche und schweizerische) Reformationsgeschichte.

Aeltere Reformationsgeschichten von Sleidanus (1555; Ausg. von E. Hoche, Lpz. 1846), Seckendorf (1688; deutsch im Auszuge von Junius 1755, von Roos 1788), Scultetus (1618), Gerdes (1744 ff.) u. s. w. Für die Schweiz: H. Bullinger (herausgeg. von Hottinger und Vögeli, Frauenfeld 1838 ff. 3 Bde.).

K. L. Woltmann, Gesch. der Reformation in Deutschland. Altona 1801—5; 2. Aufl. 1817. 3 Bde.

Ph. Marheineke, Geschichte der teutschen Reformation. Berl. 1817. 2 Bde.; 2. Aufl. 1831—34. 4 Bde.
K. A. Menzel, neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte. Bd. 1—8. Breslau 1826 ff.
K. R. Hagenbach, Geschichte der Reformation, vorzüglich in Deutschland und der Schweiz. In Vorlesungen. 4. Aufl. Lpz. 1870. Vgl. oben S. 326.
W. Wachsmuth, Darstellungen aus der Gesch. d. Reformationszeitalters. 1. Thl. Lpz. 1834 der Bauernkrieg).
H. Clausen, populäre Vorträge über die Reformation. Aus d. Dän. übers. von Jenssen. Lpz. 1837.
Merle d'Aubigné, hist. de la réformation du 16. siècle. Par. 1835—53. 5 voll. 4. éd. 1861 ff. Deutsch von Runkel. 2. Aufl. Stuttg. 1861 ff.
—— hist. de la réf. en Europe au temps de Cauvin. Par. 1863—78. 8 voll. (Deutsch Elberf. 1863 ff.)
Berner Beiträge zur Gesch. der schweizer. Reformationskirchen, hrsg. von F. Nippold. Bern 1884.
*L. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Berl. 1839 ff. 5. Aufl. Lpz. 1874. 6 Bde.
K. Hagen, Deutschlands liter. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter. Erlangen 1841—44. 3 Bde.
C. G. Neudecker, Gesch. der deutschen Reform. von 1517—32. Lpz. 1842.
—— Gesch. des evang. Protestant. in Deutschland. Lpz. 1844 f. 2 Bde.
F. A. Holzhausen, der Protestantismus in seiner geschichtl. Entstehung, Begründung und Fortbildung. Lpz. 1846—59. 3 Bde.
C. H. Bresler, die Gesch. der deutschen Reform. (1846). 2. Ausg. Berl. 1850 f. 2 Bde.
†J. J. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung u. ihre Wirkungen. (1846 ff.) 2. Aufl. Regensb. 1851 ff. 3 Bde.
H. E. F. Guericke, Geschichte der Reformation. Berl. 1855.
B. ter=Haar, Reformationsgeschichte in Schilderungen. Aus dem Holl. von C. Groß. Gotha 1856. 2 Bde.
D. Schenkel, die Reformatoren u. die Reformation. Wiesb. 1856.
G. Freytag, Bilder aus dem Jahrh. der Reformation. 11. Aufl. Lpz. 1879.
K. Braune, die Reform. u. die drei Reformatoren. 2. Aufl. Altenb. 1873.
L. Häusser, Geschichte des Zeitalters der Reformation, hrsg. von Oncken. Berl. 1867 f.
E. F. Souchay, Deutschland während der Reformation. Frkf. a. M. 1868.
G. Egelhaaf, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 1. u. 2. Aufl. 1885.
—— deutsche Geschichte im 16. Jahrh. bis zum Augsburger Religionsfrieden. I. Halle 1889.
G. Plitt, Einl. in die Augustana. Bd. 1: Gesch. der evang. Kirche bis zum Augsburger Reichstage. Erl. 1867.
W. Maurenbrecher, Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—1555. Düsseldorf 1865.
A. Baur, Deutschland in den J. 1517—25. Betrachtet im Lichte gleichzeitiger anonymer u. pseudonymer deutscher Volks= u. Flugschriften. Ulm 1872.
†Joh. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Freib. bis 1889. I—VI.
K. Grün, Culturgeschichte des 16. Jahrhunderts. Lpz. 1872.
M. Carrière, d. philos. Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart. 2. Aufl. Lpz. 1887. 2 Thle.
Ch. Beard, die Reformation des 16. Jahrh. in ihrem Verhältn. z. modernen Denken und Wissen. Aus dem Engl. übers. von Halverscheid. Berl. 1884.
Jahrbücher des deutschen Reichs und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation, hrsg. v. J. K. F. Knaake. 1. Bd. 1. Hft. Lpz. 1872.
E. L. Th. Henke, neuere Kirchengesch. (Vorlesf.) hrsg. von W. Gaß. 1. Bd. Gesch. der Reform. Halle 1874. 2. Bd. Gesch. der getrennten Kirchen (bis um 1750). 1878.
A. Langel, la réforme au XVI. siècle. Études et portraits. Par. 1881.
H. Holstein, die Reformat. im Spiegelbild der dramat. Liter. des 16. Jahrh. Halle 1886. (Ver. f. Refgesch.)

Th. Kolde, Friedr. der Weise u. die Anfänge der Ref. Erl. 1881.
A. Eberlin, die Retter der Lehre Christi. Zür. 1882.
B. Riggenbach, das Armenwesen der Ref. Basel 1883.
Creighton, a hist. of the papacy during the period of the reform. Boston 1882. 2 voll.
de Grassi, il diario di Leone X... con note di M. Armellini. Roma 1884.

Anziehende Einzelheiten aus der Reformationsgeschichte im 3. und 4. Bde. von J. G. Müller's Denkwürdigkeiten etc.; vgl. oben S. 325. Auch der von F. Keyser herausgegebene Reformationsalmanach (4 Jahrgg. 1817—20) bietet vieles interessante Geschichtliche.

Die „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" (seit 1883) nennen wir z. Theil an betr. Stelle.

Ueber Verfolgungen:

Th. Fliedner, Buch der Märtyrer und anderer Glaubenszeugen der evang. Kirche von den Aposteln bis auf unsere Zeit. Kaiserswerth 1852—60. 4 Bde.
J. Crespin, Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la vérité de l'Evangile, depuis le temps des Apostres jusques à present (1619). Neu herausgeg. v. Benoit. Toulouse 1885. 3 voll.

3. Leben und Werk einzelner Reformatoren.

Vitae quatuor Reformatorum — Lutheri a Melanchth., Melanchthonis a Camerario, Zwinglii a Myconio, Calvini a. Th. Beza — conscriptae, nunc junctim editae. Praefat. est A. F. Neander. Berol. 1841.

α. Die deutschen Reformatoren der lutherischen Kirche.

*Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der luther. Kirche, herausgeg. von J. Hartmann u. A., eingeleitet von K. J. Nitzsch. Elberfeld 1861 ff. (1. u. 2. Thl.: *M. Luther von J. Köstlin. 1875. 2. Aufl. 1883. 3. Thl.: Melanchthon von C. Schmidt. 1861. 4. Thl.: Joh. Bugenhagen Pomeranus v. K. A. T. Vogt. 1867. 5. Thl.: Andreas Osiander von W. Möller. 1869. 6. Thl.: Joh. Brenz von Jul. Hartmann. 1862. 7. Thl.: Urbanus Rhegius von G. Uhlhorn. 1861. 8. Thl.: J. Jonas, C. Cruciger, P. Speratus, L. Spengler, N. v. Amsdorf, P. Eber, M. Chemnitz, D. Chyträus, von Th. Pressel. 1863.)

Leben Luther's.

Aeltere Biographien Luther's von Melanchthon, Matthesius (oft aufgelegt, u. a. von Rust, mit Vorw. von A. Neander, Berl. 1841), Walch, Keil (1753 ff. 4 Bde.), Ch. Niemeyer u. v. A. Vergl. Vogel, bibliotheca biographica Lutherana (1851).

G. H. A. Ukert, Luther's Leben, nebst einer kurzen Gesch. der Reform. Deutschlands. Gotha 1817. 2 Bde. (mit reichhaltiger Literatur).
Ch. W. Spieker, Gesch. M. Luther's und der durch ihn bewirkten Kirchenverbesserung in Deutschland. 1. Bd. Berl. 1818.
C. F. G. Stang, Mart. Luther. Sein Leben und Wirken. Stuttg. 1835—37.
G. Pfizer, Mart. Luther's Leben. Stuttg. 1836.
K. F. Ledderhose, M. Luther, nach seinem äußern und innern Leben dargestellt. Speier 1836. 2. u. 3. Aufl. Karlsr. 1883.
M. Meurer, Luther's Leben, aus den Quellen erzählt. Dresd. 1843—46. 3 Bde.; im Auszuge ebend. 1850. 3. Aufl. 1870. Jugend- u. Volksausg. 3. Aufl. Lpz. 1878.
K. Jürgens, Luther's Leben. 1. Abth. (bis 1517). Lpz. 1846—47. 3 Bde.
Luther, der deutsche Reformator, in bildlichen Darstellungen von G. König und in geschichtl. Umrissen von H. Gelzer. Hamb. (Gotha) 1851. gr. 4. mit 48 Stahlst. (Ausgezeichnet.)

G. A. Hoff, vie de Luther. Paris 1860.
H. W. J. Thiersch, Luther, Gustav Adolph und Maximilian I. Nördl. 1869.
D. Schenkel, Luther in Worms und in Wittenberg und die Erneuerung der Kirche in der Gegenwart. Elberf. 1870.
H. Lang, Martin Luther, ein religiöses Charakterbild. Berlin 1870.
K. F. Köhler, Luther's Leben dargest. in s. Reisen. Eisen. 1875.
*J. Köstlin, M. Luther, sein Leben u. seine Schriften. 2 Bde. Elberf. 1875. 2. Aufl. 1883; Ders., Luther's Leben. Lpz. 1882. 3. Aufl. 1883. (Auszug aus dem größeren Werk mit treffl. Illustrationen u. Beigaben.)
H. Späth, Luther u. sein Werk. Oldenb. 1876.
Aubin, histoire de la vie etc. de Luther. 4. éd. Par. 1876.
A. Baur, M. Luther. Tüb. 1878.

Von den im Jubiläumsjahr 1883 erschienenen Biographien nennen wir: F. Baum, das Leben Dr. M. L.'s (Nördl.); C. Burk, M. L. (Stuttg.); Th. Kolde, analecta Lutherana. Briefe u. Actenstücke zur Gesch. Luther's (Gotha); M. Lenz, M. L. (Berlin); G. Plitt, Dr. M. L.'s Leben u. Wirken. Vollendet von E. F. Petersen. 2. Aufl. (Lpz.); F. Kuhn, Luther, sa vie et son œuvre. Par. 1883 f. 3 tom. —
°M. Rade (Paul Martin), Dr. M. Luthers Leben, Thaten und Meinungen rc. dem Volke erzählt. Neusalza 1883 ff. 3 Bde.
E. D. Mead, M. Luther, a study of reformation. Boston 1884; J. A. Seiss, Luther and the reformation. Phil. 1884; Th. Kolde, M. L. Gotha 1884. 1889.

P. Bayne, Martin Luther: his life and work. Lond. 1887. 2 voll.
W. Walther, Luther im neuesten römischen Gericht. I. II. Halle 1884. 86. (Ver. f. Refgesch.)
Über Einzelnes in Luthers Leben: Zitzlaff, Luther auf der Koburg .... nach Luthers eigenen Briefen. Wittenb. 1882. R. Kübel, ein Jahr aus Luther's Leben (1525). Heidelb. 1883. C. Cordatus, Tagebuch über Dr. M. L. geführt 1537, hersg. von H. Wrampelmeyer. Halle 1884. D. Erdmann, Luther u. s. Beziehungen zu Schlesien, insbes. zu Breslau. Halle 1887 (Ver. f. Refgesch.).
Über Luthers Theologie u. einzelne Seiten seines Wirkens: Harnack, Luther's Theologie mit besond. Beziehung auf s. Versöhnungs- und Erlösungslehre. Erlgn. 1861. 86. 2 Bde.; J. Köstlin, Luther's Theol. in ihrer geschichtl. Entwickelung rc. Stuttg. 1863. 2 Bde. 2. Tit.-A. 1883. A. W. Dieckhoff, Luther's Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rostock 1887. G. Schleusner, Luther als Dichter u. s. w. Wittenb. 1883; A. Nebe, Luther als Seelsorger. Wiesb. 1883. Luthardt, die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. 2. Aufl. Lpz. 1875; E. Lommatzsch, Luther's Lehre vom ethisch-relig. Standp. aus. Berl. 1879; H. Hering, die Mystik Luther's rc. Lpz. 1879; K. Hase, 275 Lutherbriefe in Auswahl u. Uebers. Neue Ausg. Lpz. 1878; B. Hasak, Dr. M. Luther u. die religiöse Liter. seiner Zeit bis 1520. Regensb. 1881.
F. Nitzsch, Luther u. Aristoteles. Kiel 1883; siehe auch unten, unter E, c. Lutherreden (1883) von A. Ritschl, A. Harnack, Th. Brieger, A. W. Dieckhoff u. a.

Ueber die Lutherliteratur des Jahres 1883 vgl:

Die Lutherliteratur 1883. Hamb. 1883. — Bibliographie der Luther-Litteratur des Jahres 1883. 2 Abteilungen. Frankf. a/M. 1887; vgl. auch: C. Geiger, die Lutherliteratur vor 100 Jahren. Deutsch-evang. Blätter 1884. H. 4.

Leben Melanchthons.

Die ältere Biographie von Joach. Camerarius, de Ph. Mel. ortu, totius vitae curriculo et morte, implicata rerum memorabilium temporis illius hominumque mentione etc. (zuerst Lips. 1566), ist sehr oft aufgelegt worden: am verdienstlichsten mit vielen Anmm. durch Strobel (Halle 1777), weiterhin (zugleich mit Mel. Leben Luther's) von Augusti (Bresl. 1817); deutsch von Zimmermann, mit Anmm. von Villers und Vorwort von Planck, Götting. (1813) 1816.

M. Facius, Melanchthon's Leben und Charakteristik. Lpz. 1832.
L. F. Heyd, Melanchthon und Tübingen 1512—18. Tüb. 1839.
F. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthon's als Theologen. Halle 1840.
Wohlfahrt (1860) und mehrere andere, bei Anlaß der Todesfeier Melanchthon's (19. April 1860) erschienene Schriften (vgl. die Göttinger Biblioth. theol. XIII. 1. p. 13—15).
Herrlinger, die Theol. Melanchthon's in ihrer gesch. Entwicklung. Gotha 1879.

Biographien anderer deutscher Reformatoren:

Brenz': J. H. Baihinger (Stuttg. 1841), J. Hartmann und K. Jäger (Hamb. 1840—42. 2 Bde.).
Justus Jonas': Knapp (1817). Briefwechsel des J. J. ed. G. Kawerau I. Halle 1884. II. 1885.
Bugenhagen's: Zietz (Lpz. 1829; 2. Aufl. 1834), Bellermann (Berl. 1859) u. Vogt (1867), Zitzlaff (Wittenb. 1885), H. Hering (Halle 1888. Ver. f. Refgesch.) Briefwechsel B.s. ed. O. Vogt. Stettin 1888. Bug.s Kirchenordnung für Braunschweig ed. L. Hänselmann. Wolfenb. 1885, für Hamburg ed. C. Bertheau. Hamb. 1885.
Fr. Myconius': K. F. Ledderhose (Gotha 1854).
Karlstadt's: K. F. Jäger (Stuttg. 1856).
M. Chemnitz': H. Hachfeld (Lpz. 1867).
Joh. Agricola's von Eisleben: G. Kawerau (Berl. 1881).
Tilesius': G. Schollmeyer, M. Hieron. Til., der Reform. Mülhausens. Halle 1883.
Vgl. noch Sleidan's Briefwechsel, hrsg. von H. Baumgarten. Straßb. 1881.

β. Die Reformatoren der reformirten Kirche:

*Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformirten Kirche, herausgeg. von J. W. Baum, R. Christoffel, K. R. Hagenbach u. A., eingeleitet von K. R. Hagenbach, Elberf. 1857—63. (I. Zwingli von Christoffel. II. Oecolampad u. Myconius von Hagenbach. III. Capito u. Butzer von Baum. IV. Joh. Calvin von E. Stähelin. V. Heinr. Bullinger von C. Pestalozzi. VI. Th. Beza von H. Heppe. VII. Peter Martyr Vermigli von C. Schmidt. VIII. Olevianus und Ursinus von K. Sudhoff. IX. 1. Joh. a Lasco von P. Bartels, Leo Judä von Pestalozzi, Franz Lambert von F. W. Hassencamp, Wilh. Farel und Peter Viret von C. Schmidt. IX. 2. J. Vadian von Th. Pressel, B. Haller von Pestalozzi, A. Blaurer von Th. Pressel. X. John Knox von Brandes.)
Leben u. Theologie Zwingli's: Nüscheler (1776), Rotermund (1818), J. C. Hess, vie d'Ulr. Zwingle (Par. et Gen. 1818; deutsch von Usteri, Zür. 1811), J. M. Schuler (Zür. 1819) J. Hottinger (Zür. 1842), G. Röder (St. Gallen und Bern 1855), R. Christoffel (s. oben). H. Spörri, Zwinglistudien. Lpz. 1866; ders., U. Zw. Hamb. 1882; J. C. Mörikofer, Ulrich Zwingli. Lpz. 1867—69. 2 Bde. E. Zeller, das theolog. System Zwingli's (Theol. Jahrbb. 1853). Tüb. 1853. Ch. Sigwart, Zwingli, der Char. s. Theol. m. bes. Rücks. auf Picus v. Mirandula dargest. Stuttg. 1855. J. M. Usteri, Initia Zwinglii. (Theol. Stud. u. Krit. 1885. 4. 1886, 1.) A. Baur, Zwinglis Theologie, ihr Werden u. ihr System. 2 Bde. Halle 1885—89. H. Bavinck, de ethiek van U. Zwingli. Kampen 1880. Zum Jubiläum 1. Jan. 1884: die Biographien von Usteri (Zür. 1883), Stähelin (Halle 1883. Ver. f. Refgesch.), Finsler (Zür. 1883); A. Schweizer, Zwingli's Bedeutung neben Luther. Zür. 1884.
Oekolampad's: J. Herzog (Bas. 1843. 2 Bde.), Hagenbach (s. oben).
Oswald Myconius': M. Kirchhofer (Zürich 1830), Hagenbach (s. oben).
Berthold Haller's: M. Kirchhofer (Zürich 1828).
Heinr. Bullinger's (u. s. Gattin): H. Christoffel (Zür. 1875).
Ambrosius Blaurer's: Th. Keim (A. Bl., der schwäb. Reformator. Stuttg. 1860); Th. Pressel (A. B.'s, des schwäb. Reformators, Leben u. Schriften. Stuttg. 1861).

γ. Calvin's und seiner Schüler:

Leben Calvin's: H. Bolsec (Lyon 1577; neue Ausg. von P. L. Chastel, Lyon 1875); P. Henry (Hamb. 1835—44. 3 Bde.; im Auszuge ebend. 1846), F. P. W. Guizot (Joh. Calvin, ein Lebensbild, aus dem Franz. von M. Runkel, Lpz. 1847), T. H. Dyer (the life of John Calvin. Lond. 1850). *Stähelin (s. oben), F. Bungener (1862 franz.; deutsch Lpz. 1863), Pressel (1864), Viguet et Tissot (1864), *†Kampschulte (Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf. 1. Bd. Lpz. 1869), Guizot (in Vies de quatre grands chrétiens français, Par. 1873. tom. I); C. Goguel (2. éd. Toulouse 1878); A. Pierson, nieuwe studiën over Joh. Kalvijn 1536—41, Amsterd, 1883; Abel Lefranc, La jeunesse de Calvin. Paris 1888. P. Lobstein (die Ethik Calvin's in ihren Grundzügen entw. Straßb. 1877) und verschiedene kleinere Schriften bei Anlaß der Säcular-Todesfeier 1864.
Farel's: Kirchhofer (Zür. 1832. 33), Schmidt (Straßb. 1834), Junod (Par. 1865).
Beza's: J. W. Baum (Theodor Beza, Lpz. 1843—51. 2 Bde.; Anhang zum 2. Bande, Lpz. 1852), C. Schmidt (Farel und Viret, s. oben).
Danäus': P. de Félice, Lambert Daneau, sa vie, ses ouvrages. Par. 1882.
Knox': Mac Crie (life of John Knox, 1814; im Auszug von Planck, Göttingen 1817), Brandes (1863, s. oben), P. Lorimer (J. Knox and the church of England, 1875). W. H. Taylor, John Knox. New-York 1885.

δ. Weitere reformationsgeschichtliche Biographien:

L. Keller, Joh. von Staupitz u. d. Anfänge der Reformation. Lpz. 1888. (vgl. Kolde unter d, 3. S. 336).
†G. Th. Rudhardt, Thomas Morus. (Nürnb. 1829.) Augsb. 1852.
R. Baumstark, Thom. Morus. Freib. 1879.
Jules Bonnet, vie d'Olympia Morata. Par. 1850.
F. Körner, Tetzel, der Ablaßprediger. Frankenb. 1880.
H. Schmidt, Erzbisch. Albrecht II. von Magdeb. Thl. 1—3. Halle 1881.
F. Koldewey, Heinz von Wolfenbüttel. Halle 1883. (Ver. f. Refgsch.)
C. von Höfler, Papst Adrian VI. Wien 1880.
A. Lepitre, Adrien VI. Par. 1880.
V. Marchesi, papa Adriano VI. Verona 1882.
G. Duruy, le Cardinal Carlo Carafa 1519—1561; étude sur le pontificat de Paul IV. Par. 1883.
Ch. H. Sixt, Petrus Paulus Vergerius, päpstl. Nuntius, kathol. Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums. Braunschw. 1855.
K. Benrath, Bernardino Ochino von Siena. Lpz. 1875.
F. Roth, Wilib. Pirkheimer. Halle 1887. (Ver. f. Refgsch.)
P. Drews, Willibald Pirkheimer's Stellung zur Reformation. Lpz. 1887.
C. J. Cosack, Paulus Speratus' Leben und Lieder. Braunschw. 1861.
O. Wiesner, Heinrich von Zütphen. Berl. 1884.
J. F. Iken, Heinr. v. Zütphen. Halle 1886. (Ver. f. Refgsch.)
J. Werner, Johann Eberlin von Günzburg &c. Heidelb. 1889.
M. B. Lindau, Lucas Cranach. Lpz. 1883.
H. Dalton, Joh. a Lasco. Beitrag zur Reformationsgesch. Polens, Deutschlands und Englands. Gotha 1881.
F. Pijper, Jan Utenhove, zijn leven en zijne werke. Leiden 1883.
F. G. Lee, Reginald Pole. Lond. 1887.

4. Die Secten des Reformationszeitalters.

H. W. Erbkam, Gesch. d. prot. Secten im Zeitalter d. Reform. Hamb. 1858.
C. Gerbert, Geschichte der Straßburger Sectenbewegung zur Zeit der Reformation 1524-34. Straßb. 1889.
W. J. Leendertz, Melchior Hofmann. Haarlem 1883.
F. O. zur Linden, Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer. Haarlem (Leipzig) 1885.

C. Hase, das Reich der Wiedertäufer (neue Proph., 3. Heft; 2. Aufl. Lpz. 1860).
C. A. Cornelius, Gesch. des Münsterischen Aufruhrs. Lpz. 1855—60. 2 Bde.
L. Keller, Gesch. der Wiedert. u. ihres Reiches z. Münster. Münster 1880.
A. Hüsing, der Kampf um die kathol. Rel. im Bisth. Münster nach Vertreibung der Wiedert. Münster 1883.
Ursprüngl. Entwickelung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten. Norden 1884.
F. Trechsel, die protestant. Antitrinitarier vor Faustus Socin. Heidelberg 1839—44. 2 Bde.
F. Lecler, Fauste Socin. Genève 1886.
H. Tollin, das Lehrsystem Mich. Servet's. Gütersl. 1876—78. 3 Bde.
R. Willis, Servetus and Calvin. Lond. 1877.
W. H. Stowell, history of the Puritans in England. Lond. 1878.

5. Einzelne Epochen und wichtige Momente der Reformationsgeschichte.

Ablaßhandel Tetzels: G. A. Meijer (Utrecht 1885).
Reichstag zu Worms: Friedrich (in den Abhandl. der Münch. Akad. 1871), Kolde (Halle 1883. Ver. f. Refgesch.), Soldan (Worms 1883), P. Kalkoff (Halle 1886).
Deutscher Bauernkrieg: Sartorius (1795), Wachsmuth (1834), Zimmermann (1841 ff.; n. Ausg. 1856. 3 Bde.), Cornelius (1861), W. Vogt (Vorgesch. d. Bauernkr. Halle 1887. Ver. f. Refgesch.).
Pack'sche Händel: Ehses (Freib. 1881), H. Schwarz (Lpz. 1884).
Reichstag zu Speyer (1526): W. Friedensburg (Berl. 1887).
Marburger Religionsgespräch (1529): Schmitt (Marb. 1840), Schirrmacher (Briefe u. Acten. Gotha 1876), Erichson (Straßb. 1880).
Reichstag zu Speier (1529): J. Ney (Hamb. 1880).
Augsburger Reichstag (1530): Rotermund (1829), Pfaff, Fikenscher, Facius u. A. (1830), Schirrmacher (Briefe u. Acten. Gotha 1876).
Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms (1540 u. 1541): R. Moses (Jena 1889).
Religionsgespräch zu Regensburg (1541): Hergang (Cassel 1858), P. Vetter (Jena 1889).
Augsburger Interim: Hergang (Lpz. 1855), Frege (1855).
Augsburger Religionsfrieden: Spieker (Schleiz 1854).

Anfänge der Genfer Reformation: A. Guillot (Genève 1885).

f. Zur Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts.

1. Katholische Kirche.

F. Bungener, histoire du concile de Trente. Par. 1847; 2. éd. 1850. 2 voll. (deutsch Stuttg. 1861).
J. T. L. Danz, Geschichte des Tridentin. Concils. Jena 1846.
Th. Sickel, zur Geschichte des Concils von Trient (1559—1563). Actenstücke aus österreichischen Archiven. 3 Abth. Wien 1870—72.
L. Maynier, étude histor. sur le concile de Trente. 1. partie. Par. 1874.
J. J. Döllinger, Berichte u. Tagebb. zur Gesch. des Conc. von Tr. Nördl. 1876. (Die ächten Concilsacten des Angelo Massarelli gab A. Theiner, Agram u. Leipz. 1874. 2 tom. fol. heraus.)
V. Marchese, la riforma del clero secondo il concilio di Trento. Torino 1883.
A. von Druffel, monumenta Tridentina. Beiträge zur Geschichte des Concils von Trient. München 1884 ff.
Dejob, de l'influence du concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques. Par 1884.
M. Philippson, les origines du catholicisme moderne: la contre-révolution au XVI. siècle. Par. 1884.

*L. Ranke, die röm. Päpste, ihre Kirche u. ihr Staat im 16. u. 17. Jahrh. Berl. 1834—36. 3 Bde. 6. Aufl. Lpz. 1874.
M. Creighton, A history of the Papacy during the period of the Reformation. Lond., bis 1887 vol. I—IV.
†L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Freib. 1886.
E. Zirngiebl, Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu. Lpz. 1870.
†J. Huber, der Jesuitenorden ꝛc. Berl. 1873.
Spuller, Ignace de Loyola et la compagnie de Jésus. Par. 1876.
Cartwright, the Jesuits. Lond. 1876.
H. Baumgarten, Ign. v. Loyola. Straßb. 1880.
E. Gothein, Ignatius von Loyola. Halle 1885 (Ver. f. Refgesch.).
C. Daniel, les Jésuites instituteurs de la jeunesse française au 17. et au 18. siècle. Par. 1880.
P. Bert, la morale des jésuites. Par. 1880.
L. Sanguinetti, la compagnie de Jésus et son existence canonique dans l'église ... trad. de l'Italien par J. Nourry. Par. 1884.
†A. Capecelatro, la vita di san Filippo Neri. Milano 1884. 2 voll. (deutsche Bearb. v. Lager. Freib. 1886).
J. Lorentz, Sixtus V. u. seine Zeit. Mainz 1852.
A. v. Hübner, Sixtus V. (Par. 1870. 3 voll.) Deutsch, Lpz. 1871. 2 Bde.
C. Ignazio, Innocenzo X. e la sua corte. Rom 1878.
L. Capranica, papa Sisto; storia del secolo XVI. Milano 1884. 3 voll.
Cardinal Bellarmins Selbstbiographie (ed. Döllinger u. Reusch) Bonn 1887.
C. E. Scharling, Michael Molinos. (Aus d. Dänischen.) Gotha 1855.
†H. Grisar, Galileistudien. Regensb. 1882.
Giord. Bruno, le opere italiane, ristampate da P. de Lagarde. I. II. Gött. 1888.
J. Frith, Life of Giordano Bruno, the Nolan. Rev. by M. Carrière. Lond. 1887.
H. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal. Hamb. 1839—44. 2 Bde.
—— Pascals Leben und der Geist seiner Schriften. Stuttg. 1840.
G. Dreydorff, Pascal, sein Leben und seine Kämpfe. Lpz. 1870.
Th. W. Ecklin, Blaise Pascal, ein Zeuge der Wahrheit. Basel 1870.
Nourrisson, Pascal physicien et philosophe. Paris 1885.
E. Droz, Étude sur le scepticisme de Pascal etc. Paris 1886.
Pascal, Oeuvres. T. I. Paris 1885.
H. Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik in der kath. Kirche. Berl. 1875.
Fuzet, les Jansénistes du 17. siècle, leur histoire et leur dernier historien, M. Ste. Beuve. Par. 1877.
Wunderlich, Fénelon, Erzbisch. v. Cambrai. Hamb. 1873.
E. de Broglie, Fénelon de Cambrai d'après sa correspondance 1699—1715. Par. 1884.
Jh. Lebarq, hist. critique de la prédication de Bossuet ect. Bruges 1889.
†Gaudentius, Beiträge zur Kirchengesch. des XVI. u. XVII. Jahrh. Bedeutung u. Verdienste des Franziskanerordens im Kampfe gegen den Protestantismus. 1. Bd. Botzen 1880.
H. Baumgarten, vor der Bartholomäusnacht. Straßb. 1882.
Delaborde, G. de Coligny, Par. 1879—82. 3 voll.
E. Bersier, études sur le seizième siècle. Coligny avant les guerres de religion. Par. 1883.
C. Buet, l'amiral de Coligny et les guerres de religion au XVI. siècle. Par. 1884.
M. Lauras, Bourdaloue: sa vie et ses œuvres. Par. 1881.
T. Tupetz, der Streit um die geistl. Güter u. das Restitutionsedict 1620. Wien 1883.
Goluber, Pierre Mogila et ses coopérateurs. Kiew 1883.

2. Protestantische Kirche:

G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—1559. Berl. 1888.
A. Tholuck, der Geist der luther. Theologen Wittenbergs im Verlauf des 17. Jahrh. Hamb. u. Gotha 1852.

A. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus. Halle 1853 f. 2 Bde. (1. Bd.: Das akadem. Leben des 17. Jahrh. mit besond. Beziehung auf die protest.-theolog. Facultäten Deutschlands. 2. Bd.: Die akadem. Geschichte der deutschen, skandinav., niederländ. und schweiz. hohen Schulen.)
—— Lebenszeugen der luther. Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges. Berl. 1859.
—— Gesch. des Rationalism. 1. Abth. (Gesch. des Pietismus). Berl. 1865.
K. R. Hagenbach, der ev. Protestantism. in s. Verhältn. zum Katholicism. im 16. u. 17. Jahrh. 1. Th.: Die Zeiten vor dem 30 jähr. Krieg. 2. Th.: Der 30 jähr. Krieg u. die Folgezeit bis zu Ende des 17. Jahrh. 3. Aufl. Lpz. 1870 f. Vgl. oben S. 326.
M. C. Spangenberg's Briefwechsel. Gesammelt und bearbeitet v. H. Rembe. (1550—1584). Dresden 1888.
J. C. Mörikofer, J. J. Breitinger u. Zürich. Lpz. 1873.
O. Krabbe, David Chyträus. Rostock 1870.
Fittbogen, Jacob Andreä, der Verf. des Concordienbuches. Hagen 1881.
C. A. Wilkens, Tilem. Heßhusius, e. Streittheolog der Lutherskirche. Lpz. 1860.
A. Israel, M. Valentin Weigels Leben und Schriften. Zschopau 1888.
A. Peip, Jakob Böhme, der deutsche Philosoph. Hamb. 1862.
Ch. Scharling, Jac. Böhme's Theosophie (dän.). Kopenh. 1879.
H. Martensen, Jac. Böhme. Theosoph. Studien, deutsch v. A. Michelsen. Lpz. 1882.
J. Böhme, Leben und Werke im Auszug v. J. Claaßen. I. II. Stuttg. 1885.
L. Schuster, Joh. Kepler u. d. großen kirchl. Streitfragen seiner Zeit. Graz 1888.
J. Brown, J. Bunyan. His life, times and work. Lond. 1885.
E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit. 1. Abth. (Die Univers. Helmstädt im 16. Jahrh.) Halle 1833; 2.—4. Abth. (2 Bde.) 1853—60.
—— Kaspar Peucer u. Nicolaus Crell. Marb. 1865.
F. Brandes, der Kanzler Crell, ein Opfer des Orthodoxismus. Lpz. 1873.
W. Hoßbach, Joh. Valentin Andreä und sein Zeitalter. Berl. 1819.
Über J. V. Andreä ferner: J. P. Glökler (Stuttgart 1886), P. Wurm (Calw 1887), A. Landenberger (Barmen 1886).
J. Vial, Balthasar Schuppius, ein Vorläufer Spener's. Mainz 1857. — E. Oelze, B. Schuppius. Hamb. 1863.
W. Hoßbach, Phil. Jac. Spener und seine Zeit. Berlin 1828. 2 Bde. 3. Ausg. v. G. Schweder 1861.
H. E. F. Guericke, H. A. Francke. Halle 1827.
G. Kramer, neue Beitrr. zur Gesch. A. H. Francke's. Halle 1875 f.; ders. A. H. Francke. 1. Thl. Halle 1880. (Zu Spener u. Francke vgl. unter g, 3 Geschichte des Pietism.)
G. Droysen, Gustav Adolph. 2 Bde. Lpz. 1868—70.
Weitere Biographien (in alphab. Folge): F. Flöring, G. Arnold als Kirchenhistoriker. Darmstadt 1883; A. W. Rosenmüller, G. Arnold u. s. w. Annaberg 1884. — E. A. Mailhet, J. Basnage. Genève 1881. E. Kautzsch, Joh. Buxtorf der Aeltere. Basel 1879. — Ueber G. Coligny s. o. Nr. 1. — H. v. Criegern, Joh. Amos Comenius als Theolog. Lpz. 1881. — Bourchenin, de Tanaquilli Fabri vita et scriptis. Par. 1882. — A. G. Bickley, G. Fox and the early Quakers. Lond. 1884. — G. Schleusner, Paulus Gerhardt u. s. w. Wittenb. 1883. — E. Bratke, Justus Gesenius. Gött. 1883. — E. A. Mailhet, Claude Pajon etc. Par. 1883. Vergl. auch Literar. Anh. z. II, 4. Pastoraltheologie (unter E, e).

g. Zur Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts.

1. Allgemeines; Kirchenpolitisches.

K. R. Hagenbach, die Kirche des 18. und 19. Jahrh. (Vorlesungen Bd. 6 u. 7.) 4. Aufl. Lpz. 1871—72. Vgl. oben S. 326.
Lecky, Gesch. des Ursprungs u. Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch v. H. Jolowicz. 2. Aufl. 2 Bde. Lpz. 1873.

K. F. A. Kahnis, der innere Gang des deutschen Protestantismus seit Mitte des vorigen Jahrhunderts. Lpz. 1854 3. Aufl. (2 Bde.) 1874.
C. Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie. Lpz. 1856. 4. Aufl. 1869.
T. Wangemann, sieben Bücher Preußischer Kirchengeschichte; eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im 19. Jahrh. Berlin 1859—61. 3 Bde. in 4 Abth.
—— die kirchl. Cabinetspolitik des Königs Friedr. Wilh. III. Berl. 1884.
*C. F. Baur, Kirchengesch. der neueren Zeit u. des 19. Jahrh., s. oben S. 325.
*F. Nippold, Handb. der neuesten Kirchengesch. seit der Restauration von 1814. 3. Aufl. Elberfeld 1880.
E. L. Th. Henke, neuere KG., 3. Bd. (1870), bearb. von A. Vial. Halle 1880.
A Zahn, Abriß einer Geschichte der evang. Kirche auf dem europ. Festlande im 19. Jahrh. Stuttg. 1886. 2. Aufl. 1888.
H. Schmid, Gesch. der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrh. bis in die Gegenwart. 1. Hälfte. München 1872.
J. Bertrand, le pontificat de Pie VI. Par. 1878. 2 voll.
Zur neuesten Papstgesch. vergl. die Biographien Pius' IX. von Villefranche (Lyon 1876), J. G. Shea (New York 1877), Gillet (franz., Münster 1877), de Bussy (Par. 1878), L. Wappmannsperger (Regensb. 1878) und die Leo's XIII. von A. Chaulieu (Par. 1878). vgl. R. de Cesare, Il conclave di Leone XIII. Città di Castello 1887. — F. Nielsen, Gesch. des Papstthums im 19. Jahrh., deutsch von A. Michelsen, 2. Aufl. Gotha 1880.
O. Mejer, zur Geschichte der römisch-deutschen Frage. (I. II, 1. Rostock 1871 f. II, 2. Freib. 1885.)
F. Brandes, Gesch. der kirchlichen Politik des Hauses Brandenburg. (Bd. I: Gesch. der evang. Union in Preußen. Gotha 1872 ff. 2 Bde.)
W. Maurenbrecher, die preuß. Kirchenpolitik u. der Kölner Kirchenstreit. Stuttg. 1881.
Mücke, der Friede zwischen Staat und Kirche. 1. Bd. (Kaiser Wilh., Pius IX. u. Leo XIII.) Brandenb. 1882. 2. Bd. 1888.
J. L. Jacobi, Streiflichter auf Religion, Politik und Universitäten der Centrums-partei. Halle 1883.
E. Clairin, le cléricalisme de 1789—1870. Par. 1880.
Riehl u. von Reinöhl, Kaiser Josef II. als Reformator auf kirchl. Gebiete. Wien 1881.
G. Frank, das Toleranz-Patent Kaiser Joseph II. Wien 1882.
Guillaume, hist. contemporaine de l'église 1789—1878. Par. 1882.
P. Balan, storia della chiesa cattolica dall'anno 1846 sino ai nostri giorni. Tor. 1882. 2 voll.
F. Nielsen, aus dem inneren Leben der kathol. K. im 19. Jahrh. 1. Bd., deutsch von A. Michelsen. Karlsr. 1882.
H. Wiermann, Geschichte des Kulturkampfes. Lpz. 1885.
†P. Majunke, Gesch. des Kulturkampfs in Preußen-Deutschland. Paderb. 1886 f.
Leroy-Beaulieu, Les catholiques libéraux, l'église et le libéralisme de 1830 à nos jours. Paris 1885.
A. M. E. Scarth, the story of the Old Chatholic and similar movements. Lond. 1883.
C. H. Bühler, der Altkatholic. historisch-kritisch dargestellt. Leiden 1880.
W. Beyschlag, der Altkatholicismus. Eine Denk- und Schutzschrift an das evang. Deutschland. Halle 1882.
J. F. v. Schulte, der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entstehung etc. Gießen 1887.
†H. Rolfus, Kirchengeschichtliches in chronolog. Reihenfolge (seit 1869). Mainz 1877 ff., fortges. von C. Sickinger.
Allgem. kirchl. Chronik, begründet von K. Matthes, fortges. von H. Schultze, O. Stichart, jetzt von F. H. Brandes. Hamb. 1855 ff.
Evang. Kirchen-Chronik. Lpz. 1868 ff.

2. Zur Geschichte der neueren Concilien und des vatikanischen Concils.

Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis (von den Jesuiten zu Maria=Laach). Frib. 1871—82. 5 tomi (I: die Concilien der kathol. Bischöfe des latein. ritus und II: der oriental. Bischöfe 1682—1789; III: die amerikan. u. engl., IV: die französ., V: die deutschen, ungar., holländ., VI.: die italiän., südamerik., asiat. Concilien von 1789—1869).
Acta et decreta concilii Vaticani Frib. 1871.
Decreta et canones s. et oecum. concilii Vatic. Regensb. 1875 (ebend. auch lat. u. deutsch).
E. Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikan. Concil mit einem Grundrisse der Gesch. desselben. 3 Liefer. Tüb. 1871 f.
J. Friedrich, Tagebuch. Während des vatikan. Concils geführt. Nörd. 1871. 2. Aufl. 1873.
—— Gesch. des vatik. Concils. Bonn 1877—87. 3 Bde.
T. Frommann, Geschichte und Kritik des vatikanischen Concils. Goth. 1873.
E. de Pressensé, le Concile du Vatican, son histoire et ses conséquences politiques et religieuses. Par. 1872. (Deutsch von Fabarius. Nördl. 1872.)
†E. Cecconi, Geschichte der allgem. Kirchenversammlungen im Vatican. Deutsch von Molitor. Regensb. 1873.
†Manning, die wahre Gesch. des vatic. Concils. Deutsch von W. Bender. Berl. 1877.
A. de Bosia de Mendrisio, le pape au concile du Vatican. Par. 1883.

3. Einzelne Richtungen und Persönlichkeiten.

Zur Geschichte des Pietismus und Mysticismus:

H. Schmid, Gesch. des Pietismus. Nördlingen 1863.
H. Heppe, Gesch. der quietistischen Mystik in der kath. Kirche. Berl. 1875.
—— Gesch. des Pietismus u. der Mystik in der ref. Kirche. Leiden 1879.
F. Nippold, zur geschichtl. Würdigung des Quietismus (Jahrb. f. protest. Theol. 1877, 2).
A. Ritschl, Prolegomena zu einer Gesch. des Pietismus (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1877, 1).
* —— Gesch. des Pietismus. 3 Bde. Bonn 1880—1886.
Max Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch=westphälischen evangelischen Kirche. Coblenz 1849—60. 3 Bde. 2. Aufl. 1862 f.
H. Heppe, Gesch. des Pietismus u. der Mystik in der reform. Kirche, nam. der Niederlande. Leiden 1879.
E. Sachße, Ursprung und Wesen des Pietismus. Wiesbaden 1884.
Jul. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie. Stuttg. 1857. 2 Bde.
D. Renner, Lebensbilder aus der Pietistenzeit. Brem. 1886.
O. Thelemann, Fr. Ad. Lampe. Sein Leben u. s. Theologie. Bielef. 1868.
M. v. Engelhardt, Valent. Ernst Löscher. Dorp. 1853. 2. Aufl. Stuttg. 1856.
J. Ch. F. Burk, Joh. Alb. Bengel's Leben und Wirken. 2. Aufl. Stuttg. 1832.
O. Wächter, Joh. Alb. Bengel's Lebensabriß. Stuttg. 1865.
—— Bengel und Oetinger. Gütersl. 1886.
C. A. Auberlen, Die Theosophie F. C. Oetinger's. Tüb. 1847. 2. Ausg. 1859.
W. Claus, Württemb. Väter. 2 Bde. Calw 1887 f.

Brüdergemeinde:

K. A. Varnhagen v. Ense, Leben des Grafen von Zinzendorf. Berl. 1830.
L. C. v. Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeinde seiner Zeit. Gnadau 1851. 2. Aufl. 1872.
J. F. Schröder, der Graf Zinzendorf und Herrnhut, oder Geschichte der Brüderunität bis auf die neueste Zeit. Nordhausen 1857. 2. Ausg. Lpz. 1863.
G. Burckhardt, Zinzendorf und die Brüdergemeinde. Gotha 1866.

W. Zwick, der Graf von Zinzendorf. Heidelb. 1882.
H. Plitt, Zinzendorf's Theologie. Gotha 1869 ff. 3 Bde.
B. Becker, Zinzendorf im Verhältn. zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. Lpz. 1886.
G. Ch. Knapp, Beiträge zur Lebensgeschichte A. G. Spangenberg's. ed. O. Frick. Halle 1884.
E. W. Cröger, Gesch. der erneuerten Brüderkirche. Gnadau 1852—54. 3 Bde.

Engl. Deismus; deutsche Aufklärung:

G. V. Lechler, Geschichte des engl. Deismus. Stuttg. 1841.
E. Sayous, les déistes anglais etc. Par. 1882.
L. Noack, die Freidenker in der Religion. Bern 1853—55. 3 Bde. (Bd. 1: die engl., Bd. 2: die französ. Deisten; Bd. 3: die deutsche Aufklärung.)
W. Bender, Joh. K. Dippel. Bonn 1882.
A. Pichler, die Theologie des Leibnitz. München 1869—70. 2 Bde.
C. Schwarz, G. Ephr. Lessing als Theolog. Halle 1854.
G. Röpe, Joh. Melchior Goeze. Eine Rettung. Hamb. 1860.

Ueber den Rationalismus s. oben S. 123 ff.

K. A. v. Reichlin-Meldegg, H. E. G. Paulus und seine Zeit; nach dessen literar. Nachlasse 2c. Stuttg. 1853. 2 Bde.

Neubelebung des Christenthums:

*F. W. Bodemann, Joh. Caspar Lavater. Gotha 1856. (Vgl. die Biographien im Anh. zu II, 4 unter E, e.)
A. Werner, Herder als Theologe. Berlin 1871.
C. H. Gildemeister, Joh. Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben und Schriften. 6 Bde. Gotha 1857—73. 2. Aufl. 1875 ff. — Ders., Hamann-Studien. Gotha 1874.
A. Disselhoff, Wegweiser zu Joh. Georg Hamann. Elberfeld 1870.
M. Petri, Hamann's Schriften im Zusammenh. seines Lebens erl. Hann. 1872—74. 4 Bde.
G. Poel, Joh. G. Hamann 2c. Hamb. 1874—76. 2 Bde. (1. Bd.: Das Leben; 2. Bd.: Die Schriften.) — J. G. H.'s Lehr- u. Lebenssprüche. Gütersl. 1879.
F. Lettau, J. G. Hamann. Gütersl. 1882.
C. Mönckeberg, M. Claudius (Gallerie Hamburg. Theologen, Bd. 6). Hamb. 1869.
K. Gerok, M. Claudius. Darmstadt 1881.
A. Schubart, Novalis' Leben, Dichten und Denken. Gütersl. 1887.
D. Schenkel, F. Schleiermacher. Ein Lebens- u. Charakterbild, Elberf. 1868.
W. Dilthey, Leben Schleiermacher's. Bd. 1. Berlin 1870.
W. Bender, Schleiermacher's Theologie. Nördl. 1876—78. 2 Bde.
Weitere Biographien von Rothe, Nitzsch u. A. s. am Schluß von g und liter. Anh. zu II, 4. Pastoraltheologie (E, e).

Methodismus, Baptismus 2c.

R. Southey, John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus. A. d. Engl. (Lond. 1820. 4. Aufl. 1864) v. F. A. Krummacher. Hamb. 1828. (1840.) 2 Bde.
K. C. G. Schmidt, des Johannes Wesley Leben und Wirken. Halle 1849.
Christic, Methodism a part of the great Christian apostacy; a review of the life and doctrine of John Wesley. Lond. 1881.
J. P. Lockwood, memorials of the lives of . . . Boardman and Pilmoor (Wesleyaner Missionare). Lond. 1881.
P. D. Gorrie, lives of eminent Methodist preachers. New York 1881.
L. Tyerman, the life . . of J. W. Fletcher. Lond. 1882.
Jackson, Gesch. 2c. des Method., deutsch von Kunze. Berl. 1841.
W. E. H. Lecky, Entstehungsgesch. u. Charakteristik des Methodismus, deutsch von F. Löwe. Lpz. 1880.

L. S. Jacoby, Handbuch des Methodismus, enth. die Geschichte, Lehre rc. desselben. Bremen 1853. 3. Aufl. 1871.
Neuere engl. Werke über den Method. von A. Porter (Lond. 1876), A. Stevens (Vol. I. Lond. 1878), J. R. Flanigen (Philad. 1880), Daniel (Lond. 1882).
J. Jüngst, der Method. in Deutschland. 2. Aufl. Gotha 1877.
J. Atkinson, Centennial history of American Methodism. New York 1884.
C. H. Crookshank, History of Methodism in Ireland. Vol. I. 1885.
G. Plitt, die Albrechtsleute od. die evang. Gemeinsch. Erl. 1877.
Cramp, Gesch. des Baptismus bis zu Schluß des 18. Jahrh. Deutsch von J. Balmer. Hamb. 1873.
E. Miller, history and doctrines of Irvingism. Lond. 1878. 2 voll.
A. G. Bickley, George Fox and the early Quakers. Lond. 1884.
J. J. G. Wilkinson, Em. Swedenborg. 2. ed. Lond. 1886.
P. Schramm, das Heer der Seligmacher od. die Heilsarmee in England. Berl. 1883.
Th. Kolde, die Heilsarmee nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. Erl. 1885.
J. Pestalozzi, Was ist die Heilsarmee? Halle 1886.

Biographien (in alphabet. Folge):

Klaiber, Henri Arnaud, Pfarrer u. Kriegsoberster der Waldenser. Stuttg. 1830. — A. Bonar, Rev. R. Murray M'Cheyne's Leben u. Nachlaß. Deutsch von H. Tharau. Köln 1880. — O. Mejer, Febronius, Weihbischof, Joh. Nic. v. Hontheim u. sein Widerruf. Tüb. 1880. — V. Verlaque, histoire du card. Fleury. Par. 1879. — J. Zobl, Vinzenz Gasser, Fürstbischof v. Brixen. Brixen 1883. — Baudri, der Erbischof v. Köln Joh. Cardinal v. Geissel u. s. Zeit. Köln 1881. — L. Guerrier, Mad. Guyon, sa vie, sa doctrine etc. Orléans 1881. — B. Prina, biogr. del cardinale Ang. Mai. Bergamo 1882. — Blampignon, l'épiscopat de Massillon etc. Par. 1884. — A. Bellesheim, Giuseppe Cardinal Mezzofanti. Würzb. [1880]. — J. F. Iken, Joach. Neander. Bremen 1880. — R. Kerviler, les trois cardinaux de Rohan (1674—1803). Nantes 1882. — E. de Budé, vie de J. A. Turrettini. Laus. 1880. Vgl. außerdem liter. Anh. zu II, 4. Pastoraltheologie (unter E, e).

h. Zur Special-Kirchen- u. Reformationsgeschichte einzelner Länder (vgl. durchweg die Literat. unter c bis g).

Deutschland:

F. W. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Gött. 1846—48. 2 Bde. (unvollendet).
W. Krafft, Kirchengesch. der germ. Völker. 1. Bd. 1. Abth. Berl. 1854.
J. Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. 1: Die Römerzeit. Bd. 2: Die Merovingerzeit. Bamberg 1867—69.
A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I. Lpz. 1887.
H. Heppe, Entstehung, Kämpfe und Untergang evangel. Gemeinden in Deutschland. 1. Heft. Wiesb. 1862.
†H. Brück, Geschichte der kathol. Kirche in Deutschland im 19. Jahrh. I. Mainz 1887.
H. Uhden, die Lage der luther. K. in Deutschland. Hann. 1883.

Einzelne Länder Deutschlands:

Preußische Länder (s. auch oben unter g, 1).

Ausführlicheres in K. F. Stäudlin's Gesch. u. Liter. der Kirchengesch., herausgeg. von J. T. Hemsen (Hann. 1827) S. 310 ff.; und in Winer's Handb. der theol. Lit. 3. Aufl. (Lpz. 1838 ff.) I. S. 778 ff.; im Ergänzungsheft (Lpz. 1842) S. 122 ff. — J. Rindfleisch, Herzog Albr. v. Hohenzollern u. die Reform. in Preußen. Danzig 1880; M. Lehmann, Preußen u. die kathol. Kirche seit 1640. Nach den Acten des geh. Staatsarchives. Lpz. 1878—82. 3 Abth.; Wangemann, Joh. Sigismund u. Paulus Gerhardt od. der erste Kampf der luther. Kirche in Churbrandenb. um ihre Existenz. Berl. 1884; drei preuß. Dragonaden

wider die luther. Kirche. Berl. 1884; Kirchl. Kabinetspolitik Friedr. Wilh. III. Berl. 1884. — Schlesien: †J. Soffner, Gesch. der Reformation in S. Bresl. 1886—88. E. Anders, evang. K. Schlesiens. 2. Aufl. Breslau 1886. H. Ziegler, die Gegenreformation in Schlesien. Halle 1888. (Ver. f. Ref.gesch.) Schleswig-Holstein: H. N. A. Jensen, S. H.'sche Kirchengesch., hersg. v. Michelsen. Kiel 1873—79. 4 Bde. — Rheinland-Westfalen: E. Demmer, evang. K. am Niederrhein. Aachen 1885. L. Keller, die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Actenstücke u. Erläut. Lpz. 1881—1887. 2 Bde. — Lüneburg: A. Wrede, die Einführung der Reform. im Lüneburgischen durch Herz. Ernst den Bekenner. Gött. 1887. — Braunschweig: F. Koldewey, Beitr. zur Kirch.- u. Schulgesch. des Herzogt. B. Wolfenb. 1888; die Jesuiten u. das Herzogt. B. Braunschw. 1889. — Sachsen, Thüringen: Beiträge zur sächs. K.-G., hersg. von F. Dibelius u. G. Lechler. Lpz. 1882 f. 2 Hfte. — H. Gebhardt, Thüringische K.-G. Gotha 1882. — Hessen: H. Heppe, K.-gesch. beider Hessen. Marb. 1876. 2 Bde. J. Wille, Phil. der Großm. v. H. u. die Restitution Ulrichs v. Wirtemb. Tüb. 1882. — Württemberg: C. Römer, kirchl. Gesch. W.s. Stuttg. 1848. 2. Aufl. 1865. K. Th. Keim, Schwäb. Ref. gesch. Tüb. 1855. E. Schneider, württemb. Reformationsgeschichte. Stuttg. 1887. — Bayern u. Pfalz: J. W. Schornbaum, Ref.-Gesch. v. Unterfranken. Nördl. 1880. Th. Gümbel, die Geschichte der protest. Kirche der Pfalz. Kaiserslautern 1885. — Baden: Arbeiten von Vierordt. E. Friedberg, der Staat u. d. kath. K. in B. seit 1860. Lpz. 1871. J. Rieks, der Altkatholicismus in Baden. Ladenb. 1883. — Elsaß: T. W. Röhrich, Mittheilungen aus der Gesch. der evang. K. des Elsasses. Straßb. 1855. 3 Bde. J. Rathgeber, Elsässische Reformationsgeschichte. I. Straßb. 1885.

Einzelne Städte: F. Roth, Augsburgs Ref.-Gesch. München 1881; K. A. Ley, die Kölnische K.-G. Köln 1882 f. 3 Abth.; F. Seifert, die Reform. in Leipzig. Lpz. 1883; Hülsse, die Einf. der Reform. in d. Stadt Magdeburg. (Magdeb. 1883); F. Roth, Einführung der Reformation in Nürnberg. Würzb. 1885. F. Janner, Gesch. der Bischöfe von Regensb. Regensb. 1883. A. Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529. Straßb. 1887. C. Gerbert, Straßb. Sektenbewegung 1524—34. Straßb. 1889.

Oesterreich-Ungarn:

B. Czerwenka, Gesch. der evang. K. in Böhmen. Bielef. u. Lpz. 1869 f. 2 Bde.
A. Frind, die Kirchengesch. Böhmens. Prag 1862—78. 4 Bde.
E. Charvériat, Les affaires relig. en Bohême au XVI siècle ect. Paris 1886.
Petrus Bod, Historia Hungarorum ecclesiastica. ed. L. W. Rauwenhoff I. Lugd. Batav. 1888.
Gesch. der evang. Kirche in Ungarn vom Anfange der Reform. bis 1850, mit Rücksicht auf Siebenbürgen. Mit e. Einl. von Merle d'Aubigné. Berl. 1854.
Annales evangelicorum in Hungaria etc. Presb. 1861.
J. Borbis, die evang.-luther. Kirche Ungarns, nebst einem Anhang über die Gesch. der prot. Kirchen in den deutsch-slavischen Ländern. Nördl. 1861.
— die Märtyrer der evangel.-lutherischen Slovaken. Erl. 1863.
B. Hornyansky, Beiträge zur Gesch. evangelischer Gemeinden in Ungarn. Pest 1863.
A. Fabó, Skizzen aus der Gesch. des ungar. Protestantismus. Pest 1869.
S. Linberger, Gesch. des Evang. in Ungarn sammt Siebenb. Budapest 1880.
Urkundenbuch der evang. Landesk. A. B. in Siebenbürgen, hersg. von G. D. Teutsch. Hermannst. 1882 f. 2 Abth.
Th. Wiedemann, Gesch. der Reform. und Gegenreform. im Lande unter der Enns. Prag 1879—86. 5 Bde.

Schweiz:

J. J. Hottinger, helvetische Kirchengesch.. (Zür. 1708 ff.); bearb. v. L. Wirz u. M. Kirchhofer. Zür. 1808—19. 5 Bde. in 6 Abth.

A. Ruchat, histoire de la réformation de la Suisse. Gen. 1727 f. Nyon 1835—38. 7 voll.
E. F. Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz unter der Römer-, Burgunder- und Alemannenherrschaft. Bern 1856—61. 2 Bde.
—— die christliche Sagengeschichte der Schweiz. Bern 1862.
H. Bullinger's Reformationsgeschichte nach dem Autographon herausgeg. von J. Hottinger u. H. Vögeli. Frauenf. 1838—40. 3 Bde.
*J. C. Mörikofer, Bilder aus dem kirchl. Leben der Schweiz. Leipz. 1864.
H. Escher, die Glaubensparteien in der Eidgenossensch. u. s. w. 1527—31. Frauenf. 1882.
G. Finsler, Gesch. der theol.-kirchl. Entwicklung in der deutsch-reform. Schweiz seit den 30er Jahren. Zür. 1881.
A. Keller, in rei memoriam. Aktenstücke zur Gesch. der kirchenpol. und kirchl. Kämpfe der 70er Jahre. Aarau 1883.
Zur Kirchengesch. einzelner Kantone: Vautrey, hist. des évêques de Bâle. Tom. I. Einsied. 1884. — Fleury, hist. de l'église de Genève jusqu'en 1802. Gen. 1879—81. 3 voll. — H. G. Sulzberger, Gesch. der Reform. im K. Graubünden. Chur 1880. — Zur Gesch. der Kirche im Waadland die Arbeiten von Cart, Archinard, Gilles.

Frankreich (vgl. bes. f, 1).

(T. de Bèze?), hist. ecclésiastique des églises reformées au royaume de France (1521—63). Anvers 1580. 3 Tomi. Neue Ausg. von A. Vesson. Par. 1882 f. 2 tom.; von Baum u. Cunitz. Par. 1883. 3 voll.
L. Ranke, französ. Gesch. vornehml. im 16. u. 17. Jahrh. Stuttg. 1852—61. 5 Bde. (Bd. 1—4 in 2. Aufl. 1857—62.)
G. de Felice, histoire des Protestants de France, depuis l'origine de la réformation jusqu'au temps présent. 6. éd. Toulouse 1875.
G. Weber, geschichtl. Darstellung des Calvinismus in Genf u. Frankreich bis zur Aufhebung des Edicts von Nantes. Heidelb. 1836.
W. G. Soldan, Gesch. des Protestant. in Frankr. (bis 1574). Lpz. 1855. 2 Bde.
G. v. Polenz, Gesch. des franz. Calvinismus bis 1789. Gotha 1857—69. 5 Bde. (reicht bis 1629).
C. Drion, hist. chronolog. de l'église protestante de France (bis 1685). Strassb. 1855. 2 voll.
L. Buch, 20 Vorles. üb. d. Gesch. der Reform. in Frankreich. Brem. 1860.
Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française recueillie etc. par A. L. Herminjard. Tom. I—VII. Gen. 1866 ff.
*Eug. et Em. Haag, la France protestante ou vies des protestants français. Par. 1853—60. 10 voll.
W. Mangold, Bilder aus Frankreich. Vier kirchengesch. Vorles. Marb. 1869.
H. M. Baird, hist. of the rise of the Huguenots. Lond. 1880. 2 voll.
—— The Huguenots and Henry of Navarre. Lond. 1886. 2 voll.
R. L. Poole, hist. of the Huguenots. Lond. 1880.
L. Aguesse, hist. de l'établissement du protestantisme en France. Tom. I—IV. Par. 1882—1886.
P. M. Baudouin, hist. du protestantisme et de la ligue en Bourgogne. Tom. I. Auxerre 1882. Tom. II. 1884.
E. Stähelin, der Uebertritt König Heinrich's IV. v. Frankreich zur römisch-kathol. Kirche. Basel 1856. 2. Ausg. 1862.
†Kervyn de Lettenhove, les Huguenots et les Gueux. (1560—85.) T. I—V. Bruges 1882 ff.
H. de L'Épinois, la ligue et les Papes. Paris 1886.
F. Sander, die Hugenotten und das Edikt von Nantes. Breslau 1885.
Th. Schott, die Aufhebung des Ediktes von Nantes. Halle 1885. (V. f. Refg.)
Edits, déclarations et arrêts concernants la religion p. réformée 1662—1751. Paris 1885.
E. Hugues, les synodes du désert. Actes et règlements etc. Paris 1885—87. 3 voll. 1 Suppl.
A. Coquerel, histoire des églises du désert. Par. 1841 f. 2 voll. (Deutsch bearb. von G. Schilling. Stuttg. 1846.)

Nap. Peyrat, histoire des pasteurs du désert, depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu'à la révolution française. Par. 1842.
Ch. Weiss, hist. des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu'à nos jours. Par. 1852. 2 voll.
de Janzé, le Huguenots; cent ans de persécution. Paris 1886.
J. P. Hugues, histoire de la restauration du protestantisme en France au 18. siècle. Par. 1872. 2 voll.
E. Arnaud, Histoire des protestants de Provence, du Comtat Venaissin et de la princ. d'Orange. Paris 1884. 2 voll.

Ueber die Gesch. der kath. Kirche in Frankr.: Jager (bis 1878. 22 voll.), E. Michaud (deutsch von F. Hoffmann. Bonn 1876).
Zur Gesch. des Gallicanismus: J. de Maistre, de l'église gallicane dans son rapport avec le souverain pontife. Lyon 1880. — W. H. Jervis, the Gallican church and the revolution. Lond. 1882.

E. de Pressensé, l'église et la révolution française. Paris 1864.
A. Gazier, Études sur l'histoire religieuse de la révolution française etc. Paris 1887.
P. Lacombe, Essai d'une bibliographie des ouvrages relatifs à l'histoire religieuse de Paris pendant la révolution: 1789—1802. Paris 1884.
Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846. Herausgegeben von J. C. L. Gieseler. Lpz. 1848. 2 Bde.
Zur neuesten K.-G.: E. d'Avesne, la France chrétienne en 1870. Par. 1880. — Guettée, mémoires pour servir à l'hist. de l'église de France pendant le XIX. siècle. Tom. 1. Par. 1882.

L. Jauney, hist. des évêques et archevêques de Paris. Par. 1884.

Großbritannien:

Baedae historia ecclesiast. gentis Anglorum, ed. A. Holder. Freib. 1882.
K. F. Stäudlin, allgem. Kirchengesch. von Großbritannien. Gött. 1819. 2 Bde.
J. B. C. Carwithen, history of the church of England; 2. edit. Oxford 1850. 2 voll.
J. Stoughton, ecclesiastical hist. of England. Lond. 1874.
A. Martineau, church hist. in England. Lond. 1878.
R. W. Dixon, hist. of the church of England. 3 voll. Lond. 1878—85.
G. G. Perry, a hist. of the Engl. church (1509 ff.) Lond. 1878—87.
A. H. Hore, eighteen centuries of the church in Engl. Lond. 1881.
A. C. Jennings, ecclesia Anglicana. Lond. 1882.
A. Tayler, a retrospect of the relig. life of Engl. 2. ed. Lond. 1876.

W. Bright, chapters of early english church history. Lond. 1878. 2. ed. Lond. 1888.
F. Loofs, Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores etc. Lips. 1882.
M. Schmitz, der engl. Investiturstreit. Innsbr. 1884.
W. Fitzgerald, Lectures on ... the origin and progress of the Engl. Reformation from Wickliffe to the great rebellion. I. II. Lond. 1885.
J. H. Blunt, reformation of the church of Engl. 6. ed. Lond. 1886 f.
A. du Boys, Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican. Par. 1880.
F. Segondy, essai sur l'église anglicaine. Par. 1878.
†Destombes, la persécution relig. en Angleterre sous Elisabeth et les premiers Stuarts. 2. éd. Bruges 1883. Lille 1885.
Ryle, facts and men, being pages from English church hist. between 1553 and 1683. Lond. 1882.
F. G. Lee, the church under Queen Elizabeth. Lond. 1880. 2 voll.
H. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands. Lpz. 1868.
A. F. Mitchell, the Westminster assembly etc. Lond. 1883.
A. H. Hore, the church in England, from Will. III. to Victoria. Lond. 1886. 2 voll.

C. J. Abbey and J. H. Overton, the English church in the 18th century. New. ed. Lond. 1887.
G. Weber, Gesch. der akathol. Kirchen u. Secten von Großbrit. Lpz. 1845—53. 2 Bde.
W. J. Amherst, the history of catholic emancipation and the progress of the cath. church in the British Isles ... 1771—1820. Lond. 1886. 2 voll.
Bonet Maury, des origines du christian. unitaire chez les Anglais. Par. 1881.
J. Tulloch, Movements of religious thought in Britain during the nineteenth century. Lond. 1885.
J. Stougthon, Religion in England, during the first half of the present century. Lond. 1884. 2 voll.
W. H. B. Proby, Annals of the low church' party in England etc. Lond. 1888. 2 voll.

M. C. Walcott, Scoti Monasticon: the ancient church of Scotland. 1874.
Merle d'Aubigné, trois siècles de lutte en Ecosse. Genève 1850. (Deutsch: Die Schott. Kirche in ihrem 300jähr. Kampfe, von O. Fiebig. Lpz. 1851.)
K. G. v. Rudloff, Gesch. der Reformation in Schottland. Berl. 1847—49. 2 Bde. in 3 Abth. Neue Ausg. 1854.
J. Köstlin, die schott. Kirche, ihr inneres Leben u. ihr Verhältniß zum Staat von d. Reform. bis auf die Gegenw. Hamb. 1852.
Scotland in early Christian times. Lond. 1881.
A. Bellesheim, Gesch. der kathol. Kirche in Schottland. Mainz 1883. 2 Bde.

W. Collier, Staats- u. Kirchengesch. Irlands. Berl. 1845.
†C. J. Greith, Gesch. der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien. Freiburg 1867.
G. T. Stokes, Ireland and the Celtic Church (bis 1172) 2. ed. Lond. 1887.
Killen, the ecclesiastical history of Ireland. Lond. 1876. 2 voll.
P. F. Moran, Spicilegium Ossoriense (Quellen zur neuen irischen Kirchengesch. Dublin, bis 1884 Bd. I—III).

Nordamerika:

White, memoirs of the protestant episcopal church in the United States (fortges. von W. St. Perry). Lond. 1874.
E. H. Gillet, hist. of the presbyterian church in the Unit. St. Lond. 1875. 2 voll.
A. Blaikie, a hist. of Presbyterianism in New Engl. Boston 1881.
G. Punchard, hist. of congregationalism in America. Part I. Boston 1880.
H. M. Dexter, congregationalism of the last three hundred years. New York 1880.
P. de Gorrie, hist. of the methodist episc. church in the Unit. St. and Canada. New York 1881.
Ch. Hochstetter, Gesch. der evang.-luth. Missourisynode in Nordamerika. v. 1838—1884. Dresden 1885.

Niederlande:

H. J. Royaards, geschiedenis van het Christendom in Nederland. Utr. 1849—53. 2 Bde.
Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vor de Hervorming. Arnhem 1867.
G. J. Vos Az., Geschiedenis der Vaderlandsche Kerk von 630 tot 1842. 2. Aufl. Dordr. 1888.
F. Nippold, die altkatholische Kirche des Erzbisthums Utrecht. Heidelb. 1872.
—— die röm.-kathol. Kirche im Königr. der Niederl. Lpz. 1877.
M. G. Hansen, the reformed church in the Netherlands from 1540—1840. New York 1884.
Hofstede de Groot, hondert jaren mit de geschiedenis der hervorming in de Nederlanden. 1518—1619. Leiden 1884.
J. G. de Hoop-Scheffer, Gesch. der Reformation in den Niederlanden bis 1531. Dtsche. Orig.-Ausg. v. P. Gerlach. Lpz. 1886.

Corpus documentorum Inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae ed. P. Fredericq. I. Gent 1889.

Scandinavien:

Maurer (s. oben unter d, 4 S. 336).
F. Münter, Kirchengesch. von Dänemark u. Norwegen. Lpz. 1823—33. 3 Thle.
H. Reuterdahl, Gesch. der schwedischen Kirche; aus dem Schwed. übersetzt von Th. Mayerhoff. 1 Thl. Berl. 1837 (Einl. u. Leben Ansgar's).
J. Weidling, schwedische Gesch. im Zeitalter d. Reform. Gotha 1882.
C. M. Buttler, the reform. in Sweden. New York 1883.
C. A. Cornelius, Svenska kyrkens historia efter reformationen. Upsala 1887.
F. Nielsen, Grundtvigs religiøse udvikling. Kjøbenh. 1889.
E. Tegnèr, die Kirche Schwedens in den beiden letzten Jahrzehnten. Aus dem Schwed. von G. Mohnike. Stralf. 1837.

Rußland:

Ph. Strahl, Geschichte der russischen Kirche. 1 Bd. Halle 1830.
—— Beiträge zur russischen Kirchengeschichte. 1. Bd. Ebend. 1827.
A. Murawieff, Gesch. der russ. Kirche. A. d. R. von J. König. Karlsr. 1857.
H. Dalton, Geschichte der reformirten Kirche in Rußland. Gotha 1865.
Philaret, Geschichte der Kirche Rußlands, übers. v. Blumenthal. Frankfurt 1872. 2 Thle.
Basarow, die russ. orthod. Kirche. Stuttg. 1873.
F. Hunnius, die evang.-luther. Kirche Rußlands. Lpz. 1877.
Lescoeur, l'église cathol. en Pologne (1772—1875). 2. éd. Par. 1876. 2 voll.
J. Ssokolow, die Beziehungen des Protestantenthums zu Rußl. im 16. u. 17. Jahrh. (russisch). Moskau 1880.
Malyschewskij, Gesch. der russ. Kirche. Bd. I. Moskau 1880 f.
J. Pelesz, Gesch. der Union der ruthen. Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Würzb. 1878—80. 2 Bde.
H. Likowski, Verfall der unirten ruthenischen Kirche im 18. u. 19. Jahrh. Posen 1885.

Italien:

C. E. Norton, histor. studies of church building in middle ages: Venice, Siena, Florence. Lond. 1880.
Th. M'Crie, Gesch. des Fortschritts u. der Unterdrückung d. Reform. in Italien im 16. Jahrh. (Edinb. 1827). A. d. Engl. m. Anm. von G. Friederich. Lpz. 1829.
D. Erdmann, die Reform. u. ihre Märtyrer in Italien. Berl. 1855. 2. A. 1876.
Biblioteca della riforma italiana etc. Vol. I. Fratatelli di P. P. Vergerio. Fir. 1883.
K. Benrath, Gesch. der Reformation in Venedig. Halle 1887. (Ver. f. Rfgesch.)
E. Comba, Histoire des Vaudois d'Italie depuis leurs origines jusqu'à nos jours. I. Turin 1887.
D. Borgia, cenni storici sull' origine ed i progressi della chiesa cristiana libera in Italia. Firenze 1880.
M. Brosch, Gesch. des Kirchenstaates. Gotha 1880—82. 2 Bde. (vom 16. Jahrh. an).

Spanien:

P. Gams, die Kirchengesch. von Spanien. Regensb. 1862—79. 3 Bde. in 2 Abth.
Th. M'Crie, history of the progress and suppression of the reform in Spain in the 16. cent. Edinb. 1829. Deutsch von G. Plieninger, mit Vorw. von C. F. Baur. Stuttg. 1835.
Adolf de Castro, Gesch. der spanischen Protestanten u. ihrer Verfolgung durch Philipp II. (Cadiz 1851). Deutsch v. Hertz. Frankf. 1866. 2. A. 1874.

M. Droin, hist. de la réformation en Espagne. Laus. 1880. 2 voll.
J. Lassalle, la réforme en Espagne. Par. 1883.
M. Pelayo, historia de los hederodoxes Españoles I. Madr. 1880.
E. Boehmer, Spanish reformers (1520 etc.) Strassb. 1883. 2 voll.
C. A. Wilkens, Gesch. des span. Protestantismus im 16. Jahrh. Gütersl. 1888.
H. Brück, die geheimen Gesellschaften in Spanien in ihrer Stellung zu Kirche u. Staat . . . bis zum Tode Ferdin. VII. Mainz 1881.

D. Hülfswissenschaften der Kirchengeschichte.

(Vgl. § 68.)

a) Religionsgeschichte:

Allgemeine Religionsgeschichte.

M. Vernes, les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions etc. Rev. internat. de l'enseign. 1886, 5.
J. Réville, l'histoire des religions. Sa méthode et son rôle etc. Revue de l'hist. d. rel. 1886 p. 346 ff.
M. Vernes, l'histoire des religions, son esprit, sa méthode et ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger. Paris 1887.

C. Meiners, allgem. kritische Gesch. der Religionen. Hannover 1806 f. 2 Bde.
F. Majer, mytholog. Taschenbuch, oder Darstellung und Schilderung der Mythen, religiösen Ideen rc. aller Völker. Weimar 1810—12. 3 Jahrgg.
J. K. F. Schlegel, über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker. Hannov. 1819. 2 Bde.
*F. Creuzer, Symbolik u. Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Lpz. u. Darmst. 1810—12. 2. Aufl. 1819—21. 4 Bde. (3. Aufl. in Creuzer's Werken. Darmst. 1837 ff.) Fortges. von F. J. Mone u. d. T.: Gesch. des Heidenth. im nördl. Europa. Darmst. 1822 f. 2 Bde. Creuzer's Werk im Auszuge von G. H. Moser. Ebend. 1822. Vgl. J. H. Voß, Antisymbolik. Stuttg. 1824. 2 Bde.
F. C. Baur, Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums. Stuttg. 1824 f. 2 Bde.
K. O. Müller, Prolegomena zu e. wissensch. Mythologie. Gött. 1825.
*P. F. Stuhr, allgem. Gesch. der Religionsformen der heidn. Völker. Berl. 1836 ff. 2 Bde. (1.: die heidn. Völker des Orients; 2.: Religionssysteme der Hellenen).
K. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgesch. und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums. Halle 1854 f. 2 Bde.
A. Wuttke, Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst rc. Breslau 1852 f. 2 Bde.
(L. Noack), das Buch der Religion, oder der religiöse Geist der Menschheit in seiner geschichtl. Entwickelung. Lpz. 1850. 2 Bde.
A. v. Cölln, Lehrbuch der vorchristl. Religionsgesch. Lemgo 1853.
†J. A. B. Lutterbeck, die neutestam. Lehrbegriffe. 1. Bd.: die vorchristliche Entwickelung. Mainz 1852.
†J. J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum; Vorhalle zur Geschichte des Christenthums. Regensb. 1857.
E. Renan, études d'histoire relig. Par. 1857. 7. éd. 1864; nouvelles études. Par. 1884.
J. C. Bluntschli, altasiatische Gottes- u. Weltideen. (5 Vortr.) Nördl. 1866.
O. Pfleiderer, die Religion. Bd. 2: Die Geschichte der Religion. Lpz. 1869.
Max Müller, Essays. Nach der 2. engl. Ausg. in's Deutsche übertragen. Bd. 1.: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Bd. 2: Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie. Lpz. 1869. (2. Aufl. des 2. Bdes. 1881).
—— Einleit. in die vergl. Rel.-wissensch. 2. Aufl. Straßb. 1876.

Max Müller, Vorless. über den Urspr. u. die Entwickelung der Religion, mit besond. Rücks. auf die Religg. des alten Indiens. Straßb. 1881. 2. Aufl. 188..
K. Werner, die Religionen u. Culte des vorchristl. Heidenthums. Ein Beitrag zur Gesch. der Philosophie der Religionen. Schaffh. 1871.
Cox, the mythology of the Aryan Nations. Lond. 1870. 2 voll.
Girard de Rialle, la mythologie comparée. Tom. I.: théorie du fétichisme. Par. 1878.
V. von Strauß u. Torney, Essays zur allgem. Religionswissensch. Heidelb. 1879.
°C. P. Tiele, Compendium der Rel.-Gesch., deutsch von Weber. Berl. 1880. (engl. 4th. ed. Lond. 1888).
°P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Freiburg 1887.
A. Reichenbach, die Religionen der Völker. Münch. 1886.
Goblet d'Alviella, Introduction à l'histoire générale des religions. Bruxelles 1887—1889. 2 Bde.
C. Krieg, der Monotheismus der Offenb. u. das Heidenth. Mainz 1880.
J. F. Smith, studies in religion under german masters. Lond. 1880.
A. Réville, prolégomènes de l'hist. des religions. Par. 1881 (engl. Lond. 1885).
F. Kurts, allgem. Mythologie. 2. Aufl. Lpz. 1882.
†C. Puini, saggi di storia della religione. Fir. 1882.
The faiths of the world; a concise hist. of the great religious systems. Lond. 1882.
C. E. Plumptre, general sketch of the hist. of Pantheism. Lond. 1881. 2 voll.
Adams, curiosities of superstition and sketches of some unrevealed religions. Lond. 1882.
S. Baring-Gould, origin and development of religious belief. I. Polytheism and monotheism. II. Christianity. New ed. Lond. 1882.
J. Happel, das Christent. u. die heutige vergleich. Religionsgesch. Lpz. 1882.
A. Hausrath, kleine Schriften, religionsgeschichtl. Inhalts. Lpz. 1883.
G. Runze, Studien zur vergleich. Religionswissenschaft. I. Sprache u. Religion. Berl. 1889.
J. Lippert, allgem. Gesch. des Priesterthums. 1. Lief. Berl. 1883.
J. Frohschammer, über die Genesis der Menschheit und deren geist. Entwicklung in Relig., Sittlichk. u. Sprache. München 1883.
A. Gilliot, études historiques et critiques sur les religions et institutions comparées. Par. 1883.
F. C. Cook, the origins of religion and language. Lond. 1884.
T. S. Bacon, The beginnings of religion. Lond. 1887.
A. Lang, Myth, Ritual and Religion. Lond. 1887. 2 voll.
J. M. Reid, doomed religions (Essays über die großen Weltreligionen). New York 1884.
A. Kuenen, Volksreligion u. Weltreligion. (Hibbert lectures, von 1882.) Berl. 1883 (aus d. Holländ.).
G. Roskoff, das Religionswesen der rohesten Naturvölker. Lpz. 1880.

Ueber die deutsche und nordische Religion:

J. Grimm, deutsche Mythologie. Gött. 1835; 4. Aufl. Berl. 1876.
G. Klemm, german. Alterthumskunde. Dresd. 1836.
W. Müller, Gesch. und System der altdeutschen Religion. Götting. 1844.
J. Kehrein, Ueberblick der deutschen Mythologie. Gött. 1848.
K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie. Bonn 1853; 4. Aufl. 1874.
Mannhardt, die Götter d. deutschen u. nord. Völker. Berl. 1860.
Bratuscheck, german. Göttersage. 2. Aufl. Berl. 1873.
Ad. Holtzmann, deutsche Mythologie hersg. von Holder. Lpz. 1874.
H. Petersen, über d. Gottesdienst u. den Göttergl. des Nordens während der Heidenzeit, übers. von M. Rieß. Gardelegen 1882.
A. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Hamb. 1860. 2. Aufl. Berlin 1869.

W. Schwartz, indogerman. Volksglaube. Berl. 1885.
J. Lippert, die Religionen der europ. Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen u. Römer in ihrem geschichtl. Urspr. (angeblich aus dem Seelen- u. Ahnencult). Berl. 1881.
H. d'Arbois de Jubainville, le cycle mythologique irlandais et la mythol. celtique. Par. 1884.
J. Rhys, Lectures on the origin and growth of religion in Celtic Heathendom. Lond. 1888.
T. A. Wise, History of paganism in Caledonia. Lond. 1884.

Ueber die griechische und römische Religion:

M. Heffter, Mythologie der Griechen u. Römer. 2. Aufl. Brandenb. 1848; neue Ausg. 1854.
W. F. Rinck, die Religion der Hellenen, aus den Mythen, den Lehren der Philosophie und dem Cultus entwickelt. Zürich 1853 f. 2 Bde.
*L. Preller, griech. Mythologie. Lpz. 1854. 2 Bde. 3. Aufl. Berl. 1872—75.
—— römische Mythologie. Lpz. 1857. 2. Aufl. Berl. 1865.
Th. Mundt, die Götterwelt der alten Völker. 2. Aufl. Berl. 1854. (1866.)
E. Gerhardt, griech. Mythologie. Berl. 1845 f. 2 Thle.
F. Welcker, griech. Götterlehre. Gött. 1857—63. 3 Thle.
K. F. Nägelsbach, die homerische Theologie. Nürnb. 1850; 2. Aufl. 1861. 3. Aufl. von G. Autenrieth. 1884.
—— die nachhomerische Theologie des griech. Volksglaubens. Nürnb. 1857.
E. Buchholz, die homerische Götterlehre. Lpz. 1884.
F. Jacobs, die Erziehung der Hellenen zur Sittlichk. Lpz. 1829 (verm. Schriften, 3. Thl.)
Helbig, die sittlichen Zustände des griech. Heldenalters. Lpz. 1839.
K. Grüneisen, das Sittliche der bildenden Kunst bei d. Griechen. Lpz. 1833.
A. Bouché-Leclercq, hist. de la divination dans l'antiquité. Par. 1879—82. 4 voll.
F. Luterbacher, der Prodigienglaube u. der Prodigienstil der Römer. Burgdorf 1880.
A. Krichenbauer, Theogonie u. Astronomie. Ihr Zusammenhang nachgew. an den Göttern der Griechen, Aegypter, Babyl. u. Arier. Wien 1880.
G. Boissier, la religion romaine d'Auguste aux Antonins. Par. 1884. 2 voll.
J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères. Paris 1886 (dtsch. v. G. Krüger. Lpz. 1888).

Ueber die orientalischen Religionen:

Vergl. Oriental. Bibliographie v. A. Müller u. a. Berlin 1887 ff.
Quelle: The sacred books of the east, ed. by M. Müller. Lond. Oxford 1879 ff. in Uebersetzungen von Müller, Darmesteter, Bühler, West, Jolly u. A. Neue Bände im Ersch. begr. (bis 1887 31 Bde.)
Allgemeines: A. C. Lyall, asiatic studies, religious and social. Lond. 1882. —
T. S. Johnson, oriental religions and their relation to universal religion. Lond. 1879. Boston 1885. 2 voll.
*Chantepie de la Saussaye, vier schetsen uit de godsdienstgeschiedenis. Utrecht 1883 (über Confucius, Laotse, Zoroaster, Buddha).
J. F. Kleuker, Zend-Avesta, Zoroaster's lebendiges Wort. Riga 1776 f. 3 Bde. Anhang dazu, Lpz. u. Riga 1781—83. 2 Bde.
J. G. Rhode, die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder u. Perser oder des Zendvolks. Frankf. a. M. 1820.
F. Spiegel, Avesta, die heiligen Schriften der Parsen. Aus dem Grundtexte übers. Lpz. 1852—63. 3 Bde.
N. L. Westergaard, Zendavesta or the religious books of the Zoroastrians, edited and interpreted. Copenh. 1852—54. 2 voll.
Haug, essays on the sacred lang., writings and rel. of the Parsis. 3. ed. Lond. 1884.
A. Hovelacque, l'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme. Par. 1880.

J. C. Kröger, Abriß einer vergleichenden Darstellung der Indisch-Persischen und Chinesischen Religionssysteme. Eisl. 1842.
C. Lassen, indische Alterthumskunde. Bonn 1844—62. 4 Bde. 2. Aufl. Bd. I. 1867.
Th. Benfey, Art. „Indien" in Ersch und Gruber's Encyklop. 2. Sect. Bd. 17.
Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indiens. Berlin 1857—60. (Auch unter d. T.: allg. vergleichende Mythologie.)
P. Wurm, Gesch. der indischen Religion. Basel 1874.
Neuere Werke über die ind. Religg.: A. Barth (Par. 1880); R. Cust (Par. 1880); Mon. Williams (Part I. Vedism, Brahmanism and Hinduism. Lond. 1883).
M. Monier-Williams, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and its contrast with Christianity. Lond. 1889.
*C. F. Köppen, die Religion des Buddha. 2 Bde. Berlin 1857—59.
W. Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Aus dem Russischen übersetzt. Lpz. 1860.
Barthélemy St. Hilaire, Bouddha et sa religion. 2. éd. Paris 1862.
Neuere Werke über Buddha und den Buddhismus: A. Lillie (Lond. 1881), *H. Oldenberg (Berl. 1881), E. Senart (Par. 1882), A. Bastian (der Buddh. in s. Psychologie. Berl. 1882); speciell über d. ind. Buddh.: *H. Kern (holländ. Haarlem 1881 ff., deutsch von H. Jacobi, Lpz. 1882 ff.), Davids (Lond. 1881), W. W. Rockhill (Boston 1885), über den chines. Buddh.: J. Edkins. (Lond. 1880.) S. Beal (Lond. 1884. 2 voll).
Jacolliot, l'Olympe brahmanique, la mythologie de Manou. Par. 1882.
J. M. Mitchell, Hinduism, past and present. Lond. 1885.
W. J. Wilkins, Modern Hinduism. Lond. 1887.
E. Trumpp, die Religion des Sikhs. Lpz. 1881.
A. Bastian, die hl. Sage der Polynesier. Lpz. 1881.
*R. Lechler, acht Vorlesungen über China. Basel 1861.
Plath, die Religion und der Cultus der alten Chinesen (Abhandlungen der Münchener Akademie. Bd. IX. 1863).
—— Confucius' und seiner Schüler Leben und Lehren (Abhandlungen der Münchener Akademie. Bd. XI ff. 1867 ff.).
Neuere Werke über die chines. Religionen: C. Piton (Genf 1880), J. Legge (Lond. 1880), E. Faber (Lond. 1880), J. Edkins. (3. ed. Lond. 1884).
L. Carre, l'ancien orient, études histor., religieuses et philosophiques. T. I. Palestine. Par. 1875.
*E. L. Fischer, Heidenth. und Offenbarung, Studien über die Berührungspunkte der ältesten hl. Schriften der Inder, Perser &c. mit der Bibel. Mainz 1878.
A. H. Sayce, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of the ancient Babylonians. Lond. 1887.
G. Smith, chaldäische Genesis. Deutsch von H. u. Friedr. Delitzsch. Leipz. 1876. (2. Aufl. des engl. Origin. von A. H. Sayce. Lond. 1881.)
*W. Baudissin, Studien zur semit. Rel.-geschichte. Lpz. 1876—78. 2 Thle.
F. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte. Berl. 1888.
F. C. Movers, die Phönizier. Bd. I. Bonn 1841. F. Münter, die Religion der Karthager. Kopenh. 1821.
[Eine Zurückführung der altest. Religion auf (phantastische) mythologische Grundlagen versuchen: J. Grill (die Erzväter der Menschheit. Lpz. 1875), M. Schultze (Hdb. der ebr. Mythol. Nordh. 1876), J. Goldziher (der Mythos bei den Hebräern. Lpz. 1876), J. Popper (der Urspr. des Monotheismus. Berl. 1879.)]
E. G. Danglar, les Sémites et le Sémitisme. Par. 1882.
*C. P. Tiele, hist. comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques (aus dem Holländ. [1872] übers. von G. Collins). Par. 1882.
Le Page Renouf, lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of ancient Aegypt. Lond. 1880 (auch deutsch Lpz. 1881.)
H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter. Lpz. 1884—88.
V. v. Strauß und Torney, der altägyptische Götterglaube. I. Heidelb. 1889.
G. Lafoye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Serapis, Jsis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte. Paris 1884.

Ueber den Muhammedanismus:

A. Geiger, was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833.
G. Weil, Mohammed der Prophet; sein Leben und seine Lehre. Stuttg. 1843.
—— historisch-krit. Einleitg. in den Koran. Bielef. 1844. 2. Aufl. 1878.
W. Irving, das Leben Mohammed's. Lpz. 1850. 2. Ausg. 1865.
J. J. Döllinger, Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker. Regensb. 1838.
C. F. Gerock, Versuch einer Christologie des Koran. Hamb. 1839.
*A. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed. Berl. 1861—65. 3 Bde.
*Th. Nöldeke, das Leben Muhammed's popul. dargest. Hann. 1863.
—— Gesch. des Qorans. Gött. 1860.
Das Leben Muhammed's, nach Muhammed Ibn Ishâk bearb. von Abd el-Malik Ibn Hischâm, aus dem Arab. übersetzt von G. Weil. 2 Bde. Stuttg. 1864. (Das arab. Original hersg. von F. Wüstenfeld. Gött. 1858—60. 2 Bde.)
*A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee. Lpz. 1868.
M. Wolff, muhammedan. Eschatologie. Lpz. 1872.
R. B. Smith, Mohammed and Mohammedanism. 1874.
S. W. Koelle, Mohammed and Mohammedanism critically considered. Lond. 1889.
W. Muir, Mahomet and Islam. Lond. 1884.
G. H. Delaporte, vie de Mahomet etc. Par. 1874.
*L. Krehl, das Leben des Muhammed. Lpz. 1884.
E. Deutsch, der Islam. Aus d. Engl. Berl. 1874.
H. Vambery, der Islam im 19. Jahrh. Lpz. 1875.
J. M. Arnold, der Islam, s. Gesch., Charakter und Bezieh. z. Christenth. A. d. Engl. Gütersl. 1878.
M. Lüttke, der Islam u. seine Völker. Gütersl. 1878.
K. R. Pischon, der Einfluß des Islam auf das häusl., sociale u. polit. Leben seiner Bekenner. Lpz. 1881.
J. Hauri, der Islam in seinem Einfluß auf das Leben seiner Bekenner. Leiden 1882.
J. Goldziher, die Zahiriten. Ihr Lehrsystem u. ihre Geschichte. Beitr. z. Gesch. der mahom. Theol. Lpz. 1884.
Uebersetzungen des Koran von Boysen (1773), Wahl (1828), L. Ullmann (1840; 5. Aufl. 1865); Fr. Rückert (Uebers. im Auszug ed. A. Müller. Frkf. 1888); franz. übers. von *M. Kasimirski (Par. 1852 u. ö.); gute engl. Uebers. von G. Sale (Lond. s. a.) und von J. M. Rodwell (2. ed. Lond. 1876); J. la Beame, le Koran analysé etc. Par. 1878. Ein Kommentar zu der Uebersetzung von Sale von E. M. Wherry (Lond. bis 1886 vol. I—IV.)
T. P. Hughes, A dictionary of Islam, being a cyclopaedia of the doctrines, rites, ceremonies and customs. Lond. 1885.

Ueber Amerika:

*J. G. Müller, Gesch. der amerikan. Urreligionen. Basel 1855. 2. Aufl. 1867.
A. Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou. Paris 1885 (Hist. d. relig. II.)
—— Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the native religions of Mexico and Peru. The Hibbert Lectures 1884. Lond. 1884.
E. R. Emerson, Indian myths or legends, traditions and symbols of the aborigines of America. Lond. (Boston) 1884.

Ein bes. Organ für Rel.-Gesch. ist die Revue des religions, unter Direction von M. Vernes hersg. von Barth, Guyard, Maspero, Tiele u. a. (Par. 1880 ff., jährlich 6 Hefte.).
In England dienen der Förderung der Religionsgesch. seit 1878 bes. die sog. Hibbert lectures, die aus der Hibbertstiftung (1849) honorirt und bisher von M. Müller, le Page Renouf, Renan, Rhys David, Kuenen u. a. gehalten wurden.

b) Cultur-, Literatur- und Kunstgeschichte.

Culturgeschichte.

G. F. Kolb, Gesch. der Menschheit und der Cultur. Pforzh. 1843. 2. Aufl. 1872. Auszug daraus: Lpz. 1880.)
G. Klemm, allgemeine Culturgesch. der Menschheit. Lpz. 1843—52. 10 Bde.
W. Wachsmuth, allgem. Culturgeschichte. Lpz. 1850—52. 3 Bde.
H. Rückert, Culturgeschichte des deutschen Volkes in der Zeit des Uebergangs aus dem Heidenthum in das Christenthum. Lpz. 1853 f. 2 Bde.
G. Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Lpz. 1859 u. sehr oft. 4 Bde.
*J. Burckhardt, die Cultur der Renaissance in Italien. Basel 1860. (Vgl. besonders den 6. Abschnitt.) 2. Aufl. von L. Geiger. Berl. 1877 f.
*M. Carriere, die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Lpz. 1863—1873. 5 Bde. 3. Aufl. 1877 ff.
J. J. Honegger, Grundsteine einer allgemeinen Culturgeschichte der neuesten Zeit. Lpz. 1868—74. 5 Bde. — Ders., Liter. u. Cultur des 19. Jahrh. 2. Aufl. Lpz. 1879. — Katechismus der Culturgesch. Lpz. 1879. — Allg. Kulturgesch. Lpz. 1882 ff. 5 Bde.
O. Henne am Rhyn, Allgemeine Kulturgeschichte. 2. Aufl. Lpz. 1877 f.
H. T. Buckle, History of civilisation in Engl. Lond. 1857—60. Deutsch v. A. Ruge (6. Ausg. Lpz. 1881) und von J. H. Ritter (Heimann's „histor.-polit. Bibl." Berlin 1869 f.)
F. v. Hellwald, Culturgesch. in ihrer natürl. Entw. Augsb. 1874. 3. Aufl. 1883.
H. Rau, kulturgeschichtl. Vorlesungen. Wiesb. 1875.
F. Lenormant, die Anfänge der Cultur. Aus dem Franz. Jena 1875. 2 Bde.
J. Lubbock, die Entstehung der Civilisation u. der Urzustand des Menschengeschlechtes. Nach d. 3. engl. Aufl. von A. Passow. Jena 1875.
A. v. Cremer, die Culturgesch. des Orients unter den Chalifen. 1. Bd. Wien 1875.
†J. Scherr, deutsche Kultur- und Sittengesch. Lpz. 1853. 8. Aufl. 1882. 9. Aufl. 1887.
—— Germania. 2 Jahrtausende deutschen Lebens. Stuttg. 1876 ff. 5. Aufl. 1885.
R. Calinich, aus d. 16. Jahrh. Culturgeschichtl. Skizzen. Hamb. 1876.
C. Grün, Culturgesch. des 17. Jahrh. Lpz. 1880. 2 Bde.
A. von Eye, Atlas der Culturgesch. Lpz. 1875.
C. Faulmann, illustr. Cultur-Geschichte. Wien 1880 f.
G. Hirth, kulturgeschichtl. Bilderbuch. Lpz. 1881 ff. 2 Bde.
A. Richter, Bilder aus der deutschen Kulturgesch. Lpz. 1881 f.
W. Arnold, Studien zur deutschen Kulturgesch. Stuttg. 1882.
J. Blochwitz, kulturgeschichtl. Studien. Bilder aus Mythe und Sage, Glaube u. Brauch. Lpz. 1882.
E. Paulus, Bilder aus Kunst u. Alterth. in Deutschl. Stuttg. 1883.
Kulturhistor. Bilderatlas. Lpz. 1883 f.
Culturhistor. Stammbücher. Stuttg. 1878 f. 5 Bde.
Organ für Culturgesch.: Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Culturgesch. der german. Völker, hersg. von ten Brinck, Martin und Scherer. (Straßb.)

Literaturgeschichte.

K. Klüpfel, Wegweiser durch d. Liter. der Deutschen. 4. Aufl. Lpz. 1870, mit 3 Nachträgen bis 1879.

* * *

J. G. T. Grässe, Lehrb. einer allgemeinen Literärgesch. Lpz. 1837—59. 4 Bde.
Marc Monnier, Lit.gesch. der Renaissance. Deutsche Ausg. Nördl. 1888.
W. Wackernagel, Gesch. der deutschen Literatur. Basel 1848—56. 2. Aufl. von E. Martin 1877 ff.
G. Gervinus, Gesch. der deutschen Dichtung. 5. Aufl. Lpz. 1871 ff. 5 Bde.
H. Gelzer, die neuere deutsche National-Liter. nach ihren ethischen u. religiösen Gesichtspunkten. Lpz. 1847—49. 2 Bde. 1. Bd. 3. Aufl. 1858.

A. F. C. Vilmar, Gesch. der deutschen National-Literatur. 22. Aufl. Marb. 1886.
A. Koberstein, Grundriß der Gesch. der deutschen National-Literatur. 5. Aufl. Lpz. 1872 ff. 5 Bde.
H. Kurz, Gesch. der deutschen Literatur mit Proben aus den Werken der vorzüglichsten Schriftsteller. Lpz. 1851 ff. 4 Bde. 7. Aufl. von 1–3: 1876. Bd. 4 in 4. Aufl. 1881.
K. Goedeke, Grundriß zur Gesch. der deutschen Dichtung. Dresd. 1859 ff. 3 Bde. 2. Aufl. 1886 ff.
H. J. T. Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrh. Braunschw. 1856–70. 6 Bde. (4. Aufl. 1879 ff. Register von R. Grosse. 1883.)
†G. Brugier, Gesch. der deutschen Nationallit. 4. Aufl. Freib. 1874.
W. Hahn, Gesch. der poet. Liter. der Deutschen. 8. Aufl. Berl. 1877.
J. Scherr, allgem. Gesch. der Liter. 8. Aufl. Stuttg. 1887. 2 Bde.
R. Gottschall, die deutsche Nationallit. des 19. Jahrh. 5. Aufl. Lpz. 1881. 4 Bde.
J. Hillebrand, die deutsche Nationallit. im 18. u. 19. Jahrh. 3. Aufl. Gotha 1875. 3 Bde.
G. Brandes, die Hauptströmungen der Liter des 19. Jahrh. A. d. Dän. von A. Strodtmann. Berl. 1872—76. 4 Bde.
R. König, deutsche Literaturgesch. (reich illustrirt). Bielef. u. Lpz. 1878. 13. Aufl. 1882 u. öfters seitdem.
Leixner, illustr. Literaturgesch. Lpz. 1879—82. 4 Bde.
Lindemann, Gesch. der deutschen Liter. 5. Aufl. Freib. 1879.
L. Salomon, Gesch. der deutschen Nationallit. des 19. Jahrh. Stuttg. 2. Aufl. 1887.
W. Scherer, Gesch. der deutschen Liter. Berl. 1880—83. 5. Aufl. 1888.
G. Brandes, die Liter. des 19. Jahrh. in ihren Hauptströmungen dargest. Lpz. 1882 f. 5 Bde.
J. W. Schäfer, Gesch. der deutschen Litter. des 18. Jahrh. 2. Aufl. von F. Muncker. Lpz. 1881.
E. Brenning, Gesch. der deutschen Litter. Lahr 1883 f.
F. Hirsch, Gesch. der deutschen Litt. Lpz. 1884 f.
A. Stern, Gesch. der neuern Litter. Lpz. 1883 f. 6 Bde.
—— Lexikon der deutschen Nationalliter. Lpz. 1882.
Andere zum Theil in wiederholten Auflagen erschienene Werke von Barthel, Büchner, Weber, Wolff u. and.
Organe f. Literaturgesch.: Allgem. Verein f. Deutsche Liter. (Berl.); Archiv f. Lit.-gesch. (Lpz.); Deutsche Rundschau (Berl.) u. s. w.

Kunstgeschichte.

J. C. W. Augusti, Beiträge zur christl. Kunstgeschichte u. Liturgik. Lpz. 1841—46. 2 Bde.
†J. H. K. v. Wessenberg, die christl. Bilder. Constanz 1827. 2 Bde. Neue Ausg. St. Gallen 1845.
C. J. v. Bunsen, die Basiliken des christl. Roms. München 1843. (Text zu dem Kupferwerk von Gutensohn u. Knapp.)
F. Kugler, Handbuch der Gesch. der Malerei von Constant. d. Gr. bis auf die neuere Zeit. Berl. 1837. 3. Aufl. Lpz. 1867. 3 Bde.
—— Handbuch der Kunstgeschichte. Stuttg. 1841 f. 5. Aufl. von Lübke 1872. Dazu: Atlas, Denkmäler der Kunst rc. von E. Guhl u. J. Casper. Stuttg. 1845 ff. 2 Bde. 3. Aufl. von Lübke u. v. Lützow 1874 ff.
C. Schnaase, Geschichte der bildenden Künste. Düsseldorf 1843—61. 7 Bde. 2. Aufl. 1866—79. 8 Bde.
G. Kinkel, Gesch. der bildenden Künste bei den christl. Völkern. Bonn 1845.
*H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters. Nordh. 1842. 5. Aufl. (von Otte u. E. Wernicke) Lpz. 1883 f. 2 Bde. (reich illustrirt).
F. Piper, Mythologie u. Symbolik der christl. Kunst. Bd. I. Weim. 1847—51. 2 Thle.
W. Lübke, Vorschule zum Studium der kirchl. Kunst des deutschen Mittelalters. Dortm. 1852. 6 Aufl. Lpz. 1874. — Ders., Gesch. der Architektur. Lpz. 1855. 6. Aufl. 1884; Gesch. der Plastik. 3. Aufl. Lpz. 1880; Grundr. der Kunstgesch.

Diplomatik, Paläographie, Epigraphik x.

Die allgemeinen Werke von Mabillon de re diplomatica. Par. 1681; 2. ed. 1709, Gatterer, Schönemann u. bei [illegible]. Vgl. Enc. § 3. Anm. 7.

W. Wattenbach, das Schriftwesen im Mittelalter. Lpz. 1871. 2. Aufl. 1875.
Chassant, dictionnaire des abréviations latines et françaises. Par. 1866.
Ficker, Beiträge zur Urkundenlehre. Innsbr. 1877. 2 Bde.
F. Leist, Urkundenlehre: Katech. der Diplomatik, Paläogr., Chronol. u. Sphragistik. Lpz. 1882.
W. Diekamp, die neuere Liter. zur päpstl. Diplomatik d. h. der Papsturkunden. München 1884.
Vergl. auch Gardthausen, griech. Paläographie. Lpz. 1879.

E. Dogmengeschichte.

(Zu § 70—73.)

a) Zur Methode der Dogmengeschichte.

J. A. Ernesti, prolusiones de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate. Lips. 1757, und in dessen Opusc. theol. Lips. 1792. L. Wachler, de theologia ex historia dogmatum emendanda. Rint. 1795. W. M. L. de Wette, über Religion und Theologie, Abschn. 2. S. 167—193. Ch. F. Illgen, über den Werth der christl. Dogmengesch. Lpz. 1817. J. Ch. W. Augusti, Werth der Dogmengesch., in dessen theolog. Blättern II. S. 11 ff. W. K. L. Ziegler, Ideen über den Begriff u. die Behandl. der Dogmengeschichte, in Gabler's neuest. theol. Journal 1798. II. S. 325 ff. (Thomasius) über Aufgabe u. Behandlung der Dogmengesch., in Harleß' Zeitschr. für Protestantismus III. 2. *Th. Kliefoth, Einleit. in die Dogmengesch. Parchim 1839. F. Dörtenbach, die Methode der Dogmengesch. (Stud. u. Krit. 1852. 4.). Kling, in Herzog's R.=E. Bd. III. (in der 2. Aufl. von H. Schmid). A. Ritschl, über die Methode der älteren Dogmengeschichte. (Jahrbb. für deutsche Theol. 1871. 2.). †Katschthaler, Begr., Nutzen u. Methode der Dogmengesch. (Ztschr. f. kathol. Theol. 1882, Hft. 3). †C. von Schätzler, die Bedeutung der Dogmengesch. vom kathol. Standp. aus erörtert. Hrsg. von Th. Esser. Regensb. 1884.

b) Hand- und Lehrbücher der Dogmengeschichte.

Aeltere von Gaab, Lange, Wundemann, Münter. Vgl. auch die kirchengeschichtliche und dogmatische Literatur.

W. Münscher, Handbuch d. christl. Dogmengeschichte. Marb. Bd. 1—3. 1797—1802. 3. Aufl. 1817 f. Bd 4. 1809. (Unvollendet.)
*— Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte (Marb. 1811). 3 Aufl. mit Belegen aus den Quellenschr. x. von Dan. v. Cölln. Cassel 1832—34. 1. u. 2. Hälfte, 1. Abth. Die 2. Abth. der 2. H. von Neudecker 1838 (auch u. d. T.: Lehrb. der christl. Dogmengesch., von der Reform. bis auf unsere Tage).
J. Ch. W. Augusti, Lehrb. der christl. Dogmengesch. Lpz. 1805. 4. Aufl. 1835.
L. Bertholdt, Handbuch der Dogmengesch., herausgeg. von J. G. V. Engelhardt. Erlangen 1822 f. 2 Bde.
F. A. Ruperti, Geschichte der Dogmen x. Berl. 1831.
L. F. O. Baumgarten=Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Jena 1832. 2. Abth.
*— Compendium der christl. Dogmengesch. Lpz. 1840—46. 2 Bde.
C. G. H. Lentz, Geschichte der christlichen Dogmen in pragmatischer Entwicklung. Helmst. 1834 f. 2 Bde.
†H. Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Mainz 1837 f. 2 Bde.
J. G. V. Engelhardt, Dogmengeschichte. Neust. 1839. 2 Bde.
*F. K. Meier, Lehrb. der Dogmengesch. Gieß. 1840. 2. Aufl. von G. Baur 1854.

K. R. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Lpz. 1840 f. 2 Bde. 4. Aufl. 1857 in 1 Bde. 5. Aufl. 1867. 6. Aufl. (von K. Benrath) Lpz. 1888.
F. C. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Stuttg. 1847. 2. Aufl. Tüb. 1858. 3. Aufl. Lpz. 1867.
* —— Vorlesungen über christl. Dogmengesch. Lpz. 1865—67. 3 Bde.
K. Beck, christl. Dogmengesch. in gedr. Uebersicht. Weim. 1848. 2. Aufl. 1864.
Ph. Marheineke, christl. Dogmengesch., herausgeg. von Matthies und Vatke. Berlin 1849. (Bd. 4 der theolog. Vorlesungen.)
L. Noack, die christliche Dogmengeschichte nach ihrem organischen Entwickelungsgange. Erl. 1853. 2. Aufl. 1856.
*J. C. L. Gieseler, Dogmengeschichte, aus seinem Nachlasse hsggb. von E. R. Redepenning. Bonn 1855 (als ergänzender 6. Bd. zum Lehrb. der KG.)
*A. Neander, christl. Dogmengesch. herausgeg. von J. L. Jacobi. Berl. 1857 (auch u. d. Tit.: Neander's theol. Vorlesungen, 1. Bd.)
H. Schmid, Lehrb. der Dogmengesch. 1859. 3. Aufl. 1877. 4. Aufl. neubearb. v. A. Hauck. Nördl. 1887.
†J. Schwane, Dogmengeschichte. Münster 1862—82. 3 Bde. (bis 1517.)
K. A. Kahnis, der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt (Bd. 2 der Dogmatik). Lpz. 1864. 2. Ausg. 1875.
°Fr. Nitzsch, Grundriß der christlichen Dogmengeschichte. 1. Thl. Berlin 1870.
G. Thomasius, die christl. Dogmengesch. Erl. 1874—76. 2 Bde. 2. Aufl. (ed. Bonwetsch u. Seeberg). I. 1886. II, 1. 1888.
*A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. I. II, 1. Freib. 1886 f. 2. Aufl. 1888.
—— Grundriß der Dogmengeschichte. Freib. 1889.
C. A. H. Tuthill, The origin and development of christian dogma. Lond. 1888.
F. Bonifas, Histoire des dogmes de l'église chrétienne. Paris 1886. 2 voll.
J. Bach, die Dogmengesch. des Mittelalters vom christolog. Standpunkt. Wien 1873—75. 2 Thle.
G. Frank, Gesch. der protest. Theol. Lpz. 1862—75. 3 Thle. (bis 1817).
†K. Werner, Gesch. der kathol. Theol. seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart. München 1866. (Gesch. der Wissenschaften in Deutschl., neuere Zeit. Bd. IV.) 2. Aufl. 1889.
J. A. Dorner, Gesch. der protest. Theol., bes. in Deutschland, u. s. w. München 1867 (in ders. Sammlung Bd. V.).
M. A. Landerer, neueste Dogmengesch. (von Semler bis auf die Gegenwart) hersg. von P. Zeller. Heilbr. 1881.
K. Schwarz, zur Gesch. der neuesten Theologie. Lpz. 1856. 4. Aufl. 1869.
F. Lichtenberger, hist. des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du 18. siècle. Par. 1872 f. 3 voll.
—— History of German theology in the nineteenth century. Transl. and ed. by W. Hastie. Edinb. 1889.
J. F. Astié, la théologie allemande contemporaine. Bas. 1874.

Tabellen.

K. R. Hagenbach, Tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte, bis auf die Reformation. Basel 1828. 4. Neudruck, Halle 1887.
K. Vorländer, tabellarisch-übersichtliche Darstellung der Dogmengesch. nach Neander's dogmengeschichtl. Vorlesungen. 1. (oder apologetische) und 2. (oder polemische) Periode. Hamb. 1835—37. 3. (Uebergangs-) u. 4. (scholastische) Periode 1855. Fol.
Lange (s. Tabellen der Kirchengeschichte S. 327).

c) Dogmengeschichtliche Monographien.

Ueber einzelne Zeiten und Personen.

Ausgaben der Werke der Väter, sowie literarisch-kritische Untersuchungen über dieselben s. unter Patristik, F.

Hierher gehören auch verschiedene oben bei der Literatur der Kirchengeschichte aufgeführte Schriften (z. B. von Baur, Matter, Möhler, Neander, Schwegler), in

welche, neben dem Historischen, mehr oder weniger aus dem Ganzen der Dogmengeschichte verwoben ist. Man vgl. dazu noch: H. Ritter, Geschichte der christl. Philos. 1. S. 609 ff.

J. A. Karker, die Schriften der apost. Väter. Bresl. 1847. A. Hilgenfeld, die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt u. Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften. Halle 1853. Hierzu die Rec. von Lipsius in Gersdorf's Repert. 1854. Bd. 3 S. 65 ff. J. H. B. Lübkert, die Theologie der apostol. Väter in übersichtl. Darstellung, in (Illgen-) Niedner's Zeitschrift für die histor. Theologie. Jahrg. 1854. Heft 4. J. Donaldson, the apostolic fathers (über ihre ächten Schriften u. ihre Lehren). 2. ed. Lond. 1874. †J. Sprinzl, die Theol. der apostol. Väter. Wien 1880. E. Skworzow, patrolog. Untersuchungen. Ueber Urspr. der problemat. Schriften der apostol. Väter. Lpz. 1875. Ueber das Papias-Fragment bei Euseb. hist. eccl. 3, 39: W. Weiffenbach (Gieß. 1874). dag. L. Leimbach (Gotha 1875) u. wieder Weiffenbach (Berl. 1878). B. v. Strauß, Polykarpus. Heidelb. 1860. 2. Ausg. 1875. E. Gaab, der Hirte des Hermas. Basel 1867. Th. Zahn, der Hirt des Hermas untersucht. Gotha 1868. — Ders., Ignatius v. Antiochien. Gotha 1873. A. Brüll, der Hirt des Hermas, nach Ursprung und Inhalt untersucht. Freib. 1882. A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas. Marb. 1886. F. G. Goltz, Clemens von Rom. Eine Gesch. aus dem apost. Zeitalter. Berl. 1851. J. Riggenbach, der sogenannte Brief des Barnabas. (Programm.) Basel 1874. O. Braunsberg, der Ap. Barnabas. Mainz 1876. C. J. Bunsen, Ignatius von Antiochien und seine Zeit. Hamburg 1847. †J. Nirschl, die Theol. des hl. Ignatius . . . aus seinen Briefen dargestellt. Mainz 1880. J. B. Lightfoot, the apostolic fathers. Part. II. Ignatius. Polycarp. Vol. I. II. Lond. 1885.

A. Schliemann, die clementin. Recognitionen, eine Ueberarbeitung der Clementinen. Kiel 1843.
— die Clementinen nebst den verwandten Schriften u. der Ebionitismus. Hamb. 1844.
A. Hilgenfeld, die clementin. Recognitionen und Homilien nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt. Jena 1848.
G. Uhlhorn, die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung u. Inhalt dargestellt. Gött. 1854.
J. Lehmann, die Clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr literarisches Verhältniß. Gotha 1869.

(Hierzu noch: D. v. Cölln, Art. „Clementinen" in Ersch und Gruber's Encykl. 1. Sect. Bd. 18. S. 36 ff. und D. Schenkel, de Clementinis, in dess. de eccl. Corinthia primaeva. Basil. 1838.)
J. C. T. Otto, de Justini Mart. scriptis et doctrina. Jena 1841.
K. Semisch, Justin der Märtyrer. Bresl. 1840—42. 2 Bde.
—— die apostol. Denkwürdigkeiten des M. Justinus. Hamb. 1848.
*M. von Engelhardt, das Christentum Justins des Märtyrers. Erl. 1878; dagegen: A. Stählin, J. d. M. u. sein neuester Beurtheiler. Lpz. 1880.
F. Overbeck, über den pseudojustin. Brief an Diognet. Basel 1872 (Programm).
J. Dräseke, der Brief an Diognetos nebst Beiträgen zur Gesch. des Lebens u. der Schriften des Gregorios von Neocäsarea. Lpz. 1881.
H. Meier, de Minucio Felice. Tigur. 1824.
A. Ebert, Tertullian's Verhältniß zu Minucius Felix. Lpz. 1868; über dies. Frage: F. Wilhelm (Bresl. 1887).
H. A. Daniel, Tatianus der Apologet. Halle 1837.
Th. A. Clarisse, de Athenagorae vita et scriptis etc. Lugd. 1819.

L. Duncker, des hl. Irenäus Christologie. Gött. 1843.
H. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon. Berlin 1871.
C. J. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. Lpz. 1852 f. 2 Bde.

Ursprünglich englisch: Hippolytus and his age. Lond. 1851. 4 voll. Vgl. auch L. F. W. Seinecke, über Leben und Schriften des Bischofs Hippolytus, in Illgen's Zeitschrift für histor. Theol. 1842. 3. S. 48 ff. und †J. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus. Regensb. 1853.
G. Volkmar, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen. Zür. 1855.

A. Neander, Antignostikus, Geist des Tertullian. Berl. 1825. 2. Aufl. 1849.
K. Hesselberg, Tertullian's Lehre rc. 1. Thl.: Leben u. Schriften. Dorp. 1848.
A. Hauck, Tertullian's Leben u. Schriften. Erl. 1877.

J. R. Eylert, Clemens von Alex. als Philosoph u. Dichter. Lpz. 1832.
H. Reinkens, de Clemente Alexandr. Vratisl. 1851.
G. Thomasius, Origenes. Nürnb. 1837.
E. R. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841—46. 2 Abth.
J. Denis, de la philosophie d'Origène. Par. 1884.
Hierzu auch die bereits oben S. 332 (C, c, 7) angeführten Schriften von Matter und Guericke über die alexandr. Schule.

F. W. Rettberg, Cyprianus dargest. nach seinem Leben und Wirken. Gött. 1831.
B. Fechtrup, der hl. Cyprian. Sein Leben u. s. Lehre. Bd. I. Münst. 1878.
O. Ritschl, Cypr. v. Karth. u. die Verf. d. Kirche. Gött. 1885.

V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Lpz. 1880.
V. Hély, Eusèbe de Césarée. Par. 1877.
F. A. Schuetz, Zenonis episc. Veron. doctrina christ. Lips. 1854.
†J. A. Möhler, Athanasius d. Gr. u. d. Kirche s. Zeit. Mainz 1827. 2. Aufl. 1844.
†L. Atzberger, die Logoslehre des hl. Athanasius. Münch. 1880.
*K. Ullmann, Gregor von Nazianz. Darmst. 1825.
†Benoit, St. Grégoire de Nazianze. Par. 1876. 2. éd. 1885.
J. Rupp, Gregor's von Nyssa Leben und Meinungen. Lpz. 1834.
K. R. W. Klose, Basilius der Gr. nach s. Leben u. s. Lehre dargestellt. Stralsund 1835; über dens. A. Bayle. Avign. 1878.
H. Weiß, die großen Cappadozier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor v. Nyssa. Braunsberg 1872.
*A. Neander, der heil. Joh. Chrysostomus u. die Kirche bes. des Orients in dessen Zeitalter Berl. 1821 f. 2 Bde. 3. Aufl. 1848 (2. Ausg. 1858).
Th. Förster, Chrysostomus in sein. Verhältniß zur antiochen. Schule. Gotha 1869.
R. W. Bush, Life and times of Chrysostome. Lond. 1885.
J. Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Mainz 1881.
G. Waitz, Ueber das Leben u. die Lehre des Ulfilas. Hannov. 1840.
C. A. A. Schott, Ulfilas, apostle of the Goths ect. Lond. 1885.

†H. Reinkens, Hilarius von Poitiers. Schaffhausen 1864.
J. Marquardt, Cyrillus Hierosolym. Lips. 1882.
Th. Förster, Ambrosius, Bisch. v. Mailand: eine Darst. seines Lebens u. Wirkens. Halle 1884.
Über Aurelius Prudentius: Cl. Brockhaus (Lpz. 1872), †A. Rösler (Freib. 1886), H. Breidt (lat., Heidelb. 1887), A. Puech (Paris 1888), M. Schmitz (Aachen 1889), C. Sixt (Stuttg. 1889).
A. Gouilloud, St. Eucher, Lérins et l'église de Lyon au V[e] siècle. Lyon 1881.
H. A. Niemeyer, de Isidori Pelus. vita, scriptis et doctrina. Halle 1825.
†F. Lauchert und A. Knoll, Hieronymus, sein Leben und seine Zeit rc.; nach dem Franz. des Collombet. Rottw. 1846. 2 Bde.
O. Zöckler, Hieronymus, sein Leben und Wirken. Gotha 1865.
Thierry, St. Jérome. 3. éd. Par. 1876.
†F. A. G. Kloth, d. hl. Kirchenlehrer Aur. Augustinus. Aachen 1840. 2 Bde.
C. Bindemann, der heil. Augustinus. Berl. u. Lpz. (Greifsw.) 1844—69. 3 Bde.
Poujoulat, hist. de St. Augustin. Par. 1843. 3 voll. 3. éd. 1852; deutsch von F. Hurter. Schaffh. 1845 ff. 2 Bde.
G. F. Wiggers, pragm. Darstellung des Augustinismus, Pelagianismus und Semipelagianismus. Berl. u. Hamb. 1821. 33. 2 Bde.
A. Dorner, Augustinus. Sein theol. System u. seine religionsphilos. Anschauung. Berl. 1873.

W. Cunningham, S. Austin and his place in the history of christian thought. Lond. 1886.
*H. Reuter, Augustinische Studien. Gotha 1887.
A. Harnack, Augustin's Confessionen. Gießen 1888.
J. Storz, die Philos. des hl. Augustin. Freib. 1882.

W. A. Arendt, Leo der Große u. seine Zeit. Mainz 1835.
E. Perthel, Leo's I. Leben und Lehren. Jena 1843.
G. F. Wiggers, de Gregorio Magno. Rost. 1839.
G. J. Th. Lau, Gregor I. nach s. Leben und s. Lehre. Lpz. 1845.
G. Pfahler, Gregor der Große und seine Zeit. 1. Bd. Frankf. 1852.
G. Maggio, prolegom. alla storia di Gregorio il Grande e de suoi tempi. Prato 1879.

F. H. J. Grundlehner, Joh. Damascenus. Utr. 1877.
J. Langen, Joh. von Damascus. Gotha 1879.
†J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constant. Regensb. 1867—69. 3 Bde.

F. Klasen, die innere Entwicklung des Pelagianismus. Freiburg 1882.
*†K. Werner, die Scholastik des späteren Mittelalters. Wien 1881—87. 4 Bde.
†A. Dupeyrat, manuductio ad scholasticam, in primis vero Thomisticam, philosophiam. Paris 1883.
G. Runze, der ontolog. Gottesbeweis. Krit. Darstellung seiner Geschichte seit Anselm. Halle 1881.
Über die Theologie und Philosophie des Thomas von Aquino u. a.: J. Z. Gonzalez (aus dem Span. übers. Regensb. 1885), C. M. Schneider, I—IV (Regensb. 1883—86), E. V. Maumus (Paris 1885), A. Portmann (Luz. 1885) u. a. Vgl. S. 327 unter C, b, 3: L. Schütz &c.
F. Delitzsch, die Gotteslehre des Thom. v. Aquino, krit. dargest. Lpz. 1870.

Sehr zahlreich sind die Monographien über die Lehrmeinungen hervorragender Kirchenväter oder Reformatoren über einzelne Lehrpunkte; vergl. z. B.: E. Salfeld, Luther's Lehre von der Ehe. Lpz. 1882. — Ch. W. Vollert, M. Luther's Lehren vom Schlüsselamt, Kirchenzucht und Bann. Greiz 1883. — E. Bratke, Luther's 95 Thesen u. ihre dogmenhistor. Voraussetzungen. Gött. 1884. — J. Gottschick, Hus', Luthers u. Zwingli's Lehre von der Kirche &c. I. Zeitschr. f. Kirchengesch. 1886. H. 3.

Andere Werke über die Theologie der Reformatoren s. u. C, e, 3 (S. 314 ff.) und G, c (S. 381).

Geschichte einzelner Lehrstücke.

Vgl. die Literatur zur Dogmatik im liter. Anh. zu II, 3.
F. C. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung. Tüb. 1838.
—— die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tüb. 1841—43. 3 Bde.
G. A. Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer histor. Entwicklung. Hamburg 1844. 2 Bde.
K. A. Kahnis, die Lehre vom heil. Geist. Thl. 1. Halle 1847.
E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Halle 1860.
*J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste. Stuttg. 1839; 2. Aufl. Berl. 1846—56. 2 Thle. in 3 Abtheil.
Panhéleux, la divinité de notre Seigneur Jésus Christ dans la primitive église. Par. 1882.
F. A. von Lehner, die Marienverehrung in den ersten Jahrhund. Stuttg. 1881.
K. Bähr, die Lehre der Kirche von dem Tode Jesu. Sulzb., 1832.
*A. Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1. Bd. Geschichte der Lehre. Bonn 1870. 2. Aufl. 1882.
Chr. E. Luthardt, die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade, in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt. Lpz. 1863.

R. Rüetschi, Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre von der urspr. Vollkommenheit und vom Sündenfall. Leiden 1881.
A. F. O. Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Götting. 1854.
†R. Söder, der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtl. Entwicklung dargest. Würzb. 1881.
H. J. Holtzmann, Kanon und Tradition, ein Beitrag zur neuern Dogmengeschichte und Symbolik. Ludwigsb. 1859.
Ed. Rabaud, hist. de la doctrine de l'inspiration etc. dans les pays de langue franç. de la réforme à nos jours. Par. 1883.
J. W. F. Höfling, das Sacrament der Taufe 2c. dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt. Erl. 1846—48. 2 Bde. 2. Ausg. 1859.
J. Carblet, histoire dogmatique, liturg. et archéolog. du sacrement de baptême. Tome I. Par. 1881.
A. Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte. Frankfurt 1845 f. 2 Bde.
K. A. Kahnis, die Lehre vom Abendmahl. Lpz. 1851.
J. W. F. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen 1851.
A. W. Dieckhoff, die evang. Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. 1. Bd. Göttingen 1854.
L. J. Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche. Lpz. 1856.
H. Schmid, der Kampf der luther. Kirche um Luther's Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. Lpz. 1867
T. E. Bridgett, hist. of the holy eucharist in Great Britain. Lond. 1881. 2 voll.
(Corrodi) kritische Gesch. des Chiliasmus. Lpz. 1781 ff. 2. Aufl. Zür. 1794. 4 Bde.
F. H. Hesse, der terministische Streit. Gießen 1877.
G. Teichmüller, Gesch. des Begriffs der Parusie. Halle 1873.
H. Ph. Schnabel, die Kirche und der Parallet. Gotha 1880.
S. Davidson, the doctrine of last things contained in the N. Test., compared with the notions of the Jews and the statements of the church creeds. Lond. 1882.
W. R. Alger, a critical history of the doctrine of a future life. New York 1878.
J. B. Reimensynder, doom eternal: the Bible and church doctrine of everlasting punishment. Philad. 1880.

Die ältere hierher gehörige Literatur sehr ausführlich in Winer's Handbuch der theol. Lit. I. S. 591—606 und 1. Ergänzungs-Heft S. 100 ff. Viele schätzbare einzelne Abhandlungen in den theol. Stud. u. Krit., sowie in Illgen-Niedner's und Guericke-Rudelbach's histor.-theol. Zeitschriften.

F. Patristik (christl. Literargeschichte).

(Zu § 74 f.)

a) Sammelwerke zur Literatur der Kirchenväter.

Magna bibliotheca vett. patrum et antiqu. scriptorum ecclesiast. ed. Margarin de la Bigne. Par. 1575 u. ö., am vollständigsten Par. 1654. 17 voll. fol.
Maxima bibliotheca vett. patrum etc. Lugd. 1677. 17 voll. fol. (die griech. Väter nur in latein. Uebers.; besonders wichtig wegen der Aufnahme vieler mittelalterl. Theologen).
Ellies du Pin, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclés. Par. 1686 ff.; 3. éd. 1698 ff. 47 voll.
A. Gallandii bibliotheca vett. patrum antiquorumque scriptt. ecclesiast. Venet. 1765—88. 14 voll. fol. (giebt die kleineren Schriften der Kirchenlehrer in vollständigster Sammlung, blieb aber unvollendet).

Ueber andere, namentlich erst später aufgefundene Schriften, Fragmente verloren gegangener 2c. enthaltende Werke von d'Achery (Dacherius), d'Argentré,

Baluze, Basnage, Durand, Mabillon, Ang. Mai, Martène, Muratori, Routh, Sirmond u. A. vgl. Winer, Handb. der theol. Lit. I, 870 ff. Fricke, Kirchengesch. I, 9. Kurtz I, 5.

†M. Permaneder, Biblioth. patristica. Landsh. 1841—44. 2 voll. Neue Aufl. 1850. (Tom. I. unter dem Titel: Patrologia generalis s. encyclopaedia patristica.)

†A. B. Cailleau et M. N. S. Guillon, collectio selecta ss. eccl. patrum. Par. 1829 ss. 148 voll.

†J. P. Migne († 1875), patrologiae cursus completus s. bibl. universalis ss. patr. scriptorumque eccl. Par. 1844 ss.; eine latein. und zwei griechische Serien: lat. KV. bis 13. Jahrh., griech. bis 9. Jahrh., noch fortgehend).

—— theologiae cursus completus. Par. 1879 ss. (auf 28 Bde. berechnet).

Die Sammlungen von Oberthür (1780 ff.), Gersdorf (f. lat. KV. 1838 ff.) und Richter (für griech. KV. 1826 ff.) blieben unvollendet.

†A. Reifferscheid, Biblioth. patrum latin. italica. (Verzeichniß der Handschriften latein. K.-V. in italiänischen Bibliotheken.) Wien 1865 ff.

*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum ed. consilio et impensis Academiae literarum Caesariae Vindobonensis. Vindob. 1866 ss. bis vol. XIX; neue Bde. im Ersch. begriffen.

Horoy, medii aevi biblioth. patristica. Par. 1879 ff. (auf 100 Bde. berechnet).

Ph. Schaff, A select library of the Nicene and post-Nicene fathers of the christ. church. Buffalo 1886 ff.

Als erste Abth. dazu: Ante-Nicene library by A. Roberts and J. Donaldson (urspr. Edinb. 1867 ff. 24 voll.) neue Ausg.: Buffalo 1884—86. 8 voll. Beachtenswerth Suppl. I: Bibliographical Synopsis by E. Richardson. Buffalo 1887.

b) Auszüge und Chrestomathien.

C. F. Rösler, Bibliothek der Kirchenväter in Uebers. und Auszügen aus ihren fürnehmsten, besonders dogm. Schriften, sammt dem Original der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen. Lpz. 1776—86. 10 Bde.

J. Ch. W. Augusti, chrestomathia patristica. Lips. 1812. 2 voll.

H. J. Royaards, chrestomathia patristica. Pars I. Traj. 1831.

Die Sammlung von Olshausen s. o. Liter. der Kirchengesch. S. 327.

*L. de Sinner, novus ss. patrum graec. sec. IV. delectus. Par. 1842.

Homiliarium patristicum, edd. L. Pelt, H. Rheinwald, C. Vogt. Berol. 1829—32. Vol. I. fasc. 1—4.

Gleichzeitig auch deutsch: Homiliensammlung aus den ersten 6 Jahrh. Berl. 1829 ff. Vergl. die von J. Ch. W. Augusti in deutsch. Uebers. herausgeg. Predigten auf alle Sonn- und Festtage aus den Schriften der KVäter (Lpz. 1838 f. 2 Bde.) und dessen Auswahl von Casualreden der berühmtesten Homileten der griech. und lat. Kirche aus dem 4. und 5. Jahrh. Lpz. 1840.

J. C. Orelli, selecta patrum eccl. capita ad exegesin sacr. pertinentia. Tur. 1820—24. 4 specc.

Fragmenta selecta ex scriptis patrum eccl. latinae, edd. J. Hagen et A. Listov. Hafn. 1850.

Bibliotheca patrum graecorum dogmatica, cur. J. C. Thilo. Lips. 1853 f. 2 voll. Vol. I.: S. Athanasii, Vol. II. (cur. J. D. H. Goldhorn) Basilii et Gregorii Nazianzeni opp. dogmatica selecta. Acc. appendix Eunomii apologeticum et confessionem et Amphilogii epist. synodalem continens.

F. Oehler, Bibliothek der Kirchenväter, eine Auswahl aus deren Werken. Urschrift mit deutscher Uebersetzung. 1.—4. Thl. Lpz. 1858 ff.

†H. Hurter, patrum ss. opuscula selecta. Innsbr. 1868 ff.; mit 1884 hat Hurter eine Series II begonnen.

E. Fialon, les pères de l'église grecque: recueil de discours, de lettres et de poésies etc. Par. 1882.

J. B. Pitra, analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Paris (bis 1884 tom. I—IV und VIII; das spicileg. Solesmense enthält Auszüge aus oriental.,

griech. u. latein. Handschriften u. wurde 1852 von Pitra begonnen; analecta novissima etc. I. II. Paris 1885. 1888.)

†B. Thalhofer, Biblioth. der Kirchenväter. Auswahl der vorzügl. patrist. Werke in deutscher Uebers. Kempten 1869 ff. (bis 1884: 397 Bdchen.).

Auch auf die zahlreichen Sammlungen altchristl. Gesänge von Ald. Manutius, G. Fabricius, Björn, Gebser u. A. sei wenigstens im Vorbeigehen hingewiesen. Das Nähere bei Winer a. a. O. I, 879 f.

c) Ausgaben einzelner patristischer Schriften; literar-historische Untersuchungen zu denselben.

Apostolische Väter: vgl. zu diesem ganzen Abschnitt die dogmengeschichtl. Monographien oben unter E, c. Große Ausgabe von J. B. Cotelerius (Par. 1672) und J. Clericus (Amst. 1698. 2. Aufl. 1724. 2 Bde. Fol.). Auch Ausgg. von Ittig (Lpz. 1699), Frey (Bas. 1742), Russel (London 1746), Hornemann (Hafn. 1828).

Patrum apostolicorum opera recogn. *†C. J. Hefele (Tüb 1839; 5. Aufl. von F. X. Funk 1878); andere Ausgg. von Reithmayr (Münch. 1844), zu Barn. u. Clemens von E. von Muralt (Zür. 1847), zu Clemens, Ign. u. Polyk. von Jacobson (Oxford, 4. Ausg. 1863).

Patrum apostolicor. opera, ed. A. R. Dressel; accedit Hermae Pastor ex fragm. graecis Lipsiensibus auctore C. Tischendorf. Lips. 1857. Eine neue krit. Bearb. der Dressel'schen Ausg. unternahmen *Gebhardt, Harnack u. Zahn, 1875—77. 3 fasc. (Briefe des Clemens in 2. Aufl. 1876, Br. des Barnabas 1878); °editio minor des ganzen Werks. Lpz. 1877.

Opera patrum apostol. rec. etc. F. H. Funk. Tub. 1881. 2 voll.

Bibliotheca patrum ecclesiasticorum selectissima, cur. B. Lindner. Fasc. I—IV. Lips. 1857—61.

Novum testam. extra canonem receptum ed. A. Hilgenfeld. Lips 1866; 2. ed. 1884 (fasc. I: Clementis Rom. epistulae; II: Barnabae epist.; III: Hermae pastor; IV: librorum deperditorum fragmenta).

O. v. Gebhardt und A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literat. Lpz. 1882 ff. Bd. I—V.

C. P. Caspari, kirchenhistor. Anecdota nebst neuen Ausg. patrist. u. kirchlich-mittelalterl. Schriften. I. Latein. Schriften. Christiania 1883.

Clementis Romani epistolae ed. Lightfoot (Lond. 1869), Laurent (Lips. 1870), Tischendorf (Lips. 1873). Hilgenfeld (Lips. 1876). Die von Bryennius um 1873 in Konstantinopel aufgefundene vollständ. Hdschr. der Clemensbriefe wurde von dem Entdecker (Konstant. 1875) herausgeg.; die bisher fehlenden Stücke daraus von Lightfoot (Lond. 1877) als Appendix zu seiner Ausg. von 1869, und von Gebhardt u. Harnack (Lpz. 1876; s. o. bei Dressel).

Hermae pastor graece e codd. Sinait. et Lips. etc. ed. A. Hilgenfeld. 2. ed. Lips. 1881.

S. P. Lambros, A collation of the Athos codex of the Sheperd of Hermas. ed. A. Robinson (Cambr. 1888).

A. Link, die Einheit des Pastor Hermae. Marb. 1888.

P. Baumgärtner, die Einheit des Hermasbuchs. Freib. 1889.

J. G. Müller, Erklär. des Barnabasbriefes. Lpz. 1869.

Barnabae epistula ed. A. Hilgenfeld. 2. ed. Lips. 1877.

J. Weiß, der Barnabasbrief krit. untersucht. Berl. 1888.

Clementis Rom. quae feruntur homiliae, herausg. von A. Schwegler, Stuttg. 1847; vollständiger von A. R. Dressel, Gött. 1853; P. de Lagarde, Lpz. 1865.

Constitutiones apostolicae, herausg. von W. Ueltzen. Schwerin 1853; P. de Lagarde. Lpz. 1862.

Dazu: O. Krabbe, über Ursprung und Inhalt der apostol. Constitutionen. Hamb. 1829. †J. S. v. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutt. u. Kanones der Apostel. Tübg. 1832.

A. Harnack, die Quellen der sog. apostol. Kirchenordnung (Texte u. Unters. II, 5). Lpz. 1886

Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (eine Kirchenordnung aus dem 2. Jahrh.), von Bryennios in dems. Codex entdeckt, der die vollständigen Clemensbriefe enthielt (s. o.) und von ihm hersgeg. Konstantinopel 1883; darnach andere Ausgaben von Hilgenfeld (Nov. test. extra can. rec. fasc. IV), Wünsche, Gebhardt u. Harnack, Prins (in Leiden), sämmtlich 1884, von P. Sabatier (Par. 1885), F. X. Funk (Tüb. 1887), J. R. Harris (Lond. 1887) u. a. Über die ungeheuer reiche Literatur zur Didache, s. Ph. Schaff, the oldest church manual. 2. ed. New York 1886; A. Harnack, die Apostellehre u. die jüd. beiden Wege (aus Herz. R. E. 2 Aufl.) Lpz. 1886, sowie bei Funk (s. o.).

J. Schnapp, die Testamente der 12 Patriarchen unters. Halle 1884.

Ignatius von W. Cureton: Corpus Ignatianum. Lond. (Berl.) 1849.

Ignatii, quae feruntur epistolae, ed. H. Petermann. Lips. 1849.

Die latein. Uebersetzungen des Ignatius gab P. de Lagarde (Gött. 1882) heraus.

Dazu die Untersuchungen von Arndt, Düsterdieck, Bunsen, Baur, Denzinger, Hefele, Uhlhorn, Lipsius, Merx, Hilgenfeld, Funk (die Echtheit der ignatian. Briefe auf's Neue vertheidigt. Tüb. 1883); W. D. Killen, The Ignatian epistles entirely spurious. Edinb. 1866. S. oben E, c (S. 370).

Justini Martyris Opp. zuerst hrsg. v. R. Stephanus, Lutet. 1551, Maurinerausg. des Prudentius Maranus. Paris 1742; ferner: Opp. ed. J. C. Th. Otto. Jen. 1842 ff. 3 tomi. 3. ed. 1875 ff. (Vol. 1—5 des Corpus apologetarum christian. saec. secundi; vol. 6 enthält Tatiani oratio ad Graecos; vol. 7: Athenagorae opera; vol. 8: Theophili ad Autolycum ll. III; vol. 9 [1872]: Hermias, Melito); ein Seitenstück zu diesem Corpus apologetarum ist J. Neumann's Ausgabe: Scriptorum graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt (begann Lpz. 1880 mit fasc. III: Juliani imper. librorum contra Christianos quae supersunt etc.; auch in deutscher Uebersetzung, Lpz. 1880).

Justini apologiae, ed. †J. G. Braunius. 2. ed. Bonn 1860; 3. ed. (cur. C. Gutberlet) Lips. 1883.

Epistola ad Diognetum von J. C. Th. Otto. 2. Aufl. Lpz. 1852.

Vgl. die Schrift von Otto, Jena 1845 u. W. A. Hollenberg, Berl. 1853; dazu die Recens. von Otto in Gersdorf's Repert. Jahrg. 1854. 1. Bd. S. 263 ff. J. F. Overbeck, über den pseudojustinischen Brief an Diognet. Basel 1872. 4. und die Entgegnungen von Hilgenfeld u. Keim; H. Kihn, der Ursp. d. Br. an Diogn. Freib. 1882, s. oben E, c. (S. 370.)

Irenaeus von Ren. Massuet, Paris 1710; von A. Stieren. Lpz. 1848—53. 2 Bde. in 4 Abth.; von Harvey. Cambr. 1857. 2 tom.

Minucius Felix von Lübkert. Lpz. 1836; von E. de Muralt. Zür. 1836; von H. Holden. Cambr. 1853. — Vgl. E, c., ferner: R. Kühn, der Octavius des Min. Fel. Lpz. 1882.

Arnobius von F. Sabäus (Rom 1543); von Orelli (Lpz. 1816 f.), Hildebrand (1844), Oehler 1846 (in Gersdorf's bibl. patrr. latin. Bd. 12), Reifferscheid (1875).

Tertullianus, sämmtliche Werke von Nic. Rigaltius (Lutet. 1634); von F. Oehler, in größerer (Lips. 1853 f. 3 voll.) und kleinerer (ebend. 1854) Ausg.; deutsche Uebersetzung von Kellner. Köln 1882. 2 Bde.

Cyprian, Maurinerausg. von Steph. Baluzius u. Prud. Maranus. Paris 1726; von Goldhorn in Gersdorf's Bibliothek. Vol. II—III. (Lpz. 1838 f.), von Krabinger (Tüb. 1853) u. G. Hartel (Vindob. 1869 f. 2 tom.).

Clemens Alexandrinus von J. Potter. Oxon. 1715. 2 t. fol.; von R. Klotz. Lpz. 1831 ff. 4 Bde., W. Dindorf. Oxford 1868 f. 4 Bde.

Origenes von C. u. C. V. de la Rue (Paris 1733—59); Werke von Lommatzsch (Berl. 1831- 48. 25 Bde.) nach der Ausg. von de la Rue.

Περὶ ἀρχῶν von E. R. Redepenning (Lpz. 1836).

Eusebius, hist. eccles. v. Heinichen (Lips. 1827 f. 3 tomi. 2. Ausg. 1868 ff.) ꝛc. s. oben Gesch. der Kirchengesch. S. 279.

Athanasius von B. de Montfaucon (Par. 1693; 2 tt. fol.); mit Ergänz. erneuert v. N. A. Giustiniani (Patav. 1777. 4 tt. fol).
S. Ephraemi Syri hymni et sermones etc. ed. Th. J. Lamy. 2 tt. Mecheln (Mainz) 1882. 86.
Chrysostomus, Gesammtausg. von B. de Montfaucon (Paris 1718–38. 13 tt. fol.); de sacerdotio von Bengel (Stuttg. 1725 u. Lpz. 1825), v. Leo (Lpz. 1834); einzelne Homilien von Bauermeister (Gött. 1816), Becher (Lpz. 1839) u. A.
Basilius Magn.: von J. Garnier (Par. 1730. 3 tt. fol.); über die Rede πρὸς τοὺς νέους &c. s. o. S. 61 f. Anm. 6.

Epiphanius, von Dion. Petavius (Par. 1622. 2 voll.); von W. Dindorf (Lips. 1859—63. 5 voll.).
Lactantius Instit. div. Rom 1465. Gesammtausg. v. O. F. Fritzsche (Lips. 1842 ff. Vol. 9. 10 von Gersdorf's biblioth. patrr.).
Ambrosii Mediol. episcopi opera omnia ad Mediol. codd. pressius exacta. Mediol. 1875—86. 6 tom.
Augustinus, Mauriner-Ausg. Paris 1679—1700. 11 tt. fol. Confessiones mit Vorrede von Neander, Berl. 1823; v. Bruder (Lpz. 1837), von Pusey Oxon. 1838; nach dieser Ausg. auch hrsgeg. u. erläutert von K. v. Raumer. Stuttg. 1856. 2. Aufl. Gütersl. 1876); de civitate Dei: Lpz. 1825 u. von J. Strange, Köln 1850. 2 tom.; de doctrina christ. u. enchiridion von Bruder (Lpz. 1838).
Hieronymus. Hauptausg. von Dom. Vallarsi. Verona 1734—42. 11 tt. fol.

d) Einleitende Schriften.

J. C. Walch, bibliotheca patristica literariis adnotatt. instr. Jen. 1770. ed. nov. emendatior et mult. auctior adorn. a J. T. L. Danz. 1834.
C. T. G. Schoenemann, bibliotheca histor.-liter. patr. latinorum a Tertulliano usque ad Gregor. M. et Isidor. Hispal. Lips. 1792—94. 2 voll.
H. J. Pestalozzi, Grundlinien der Geschichte der kirchl. Literatur der ersten 6 Jahrh. Gött. 1811.
†B. A. Winter, krit. Gesch. der ältesten Zeugen oder Patrologie. Münch. 1814.
J. G. B. Engelhardt, literar. Leitfaden zu Vorles. üb. die Patristik. Erl. 1823.
†F. W. Goldwitzer, Bibliographie der Kirchenväter u. Kirchenlehrer vom 1. bis zum 13. Jahrh. Landsh. 1828. — Ders., Patrologie verbunden mit Patristik. Nürnb. 1834. 2 Thle.
J. T. L. Danz, initia doctrinae patristicae. Jen. 1839.
*†J. A. Möhler, Patrologie od christl. Literärgesch. 1. Bd. (1.—3. Jahrh.); herausgeg. von F. X. Reithmayr. Regensb. 1839.
J. Fessler, institutiones patrologicae. Bd. 1 in 2 Abth. Oenip. 1850.
J. C. F. Bähr, Gesch. der röm. Literatur. (Suppl. I.: Die christl. Dichter u. Geschichtsschreiber. II.: Die christlich-römische Theologie. III.: Die römische Liter. im karol. Zeitalter.) Karlsr. 1836—40 u. ö.
†J. W. Eberl, Leitfaden zum Stud. der Patrologie. Augsb. 1854.
†F. C. Magon, Hdb. der Patrol. u. kirchl. Lit.-gesch. Regensb. 1864.
†J. Alzog, Grundriß der Patrologie. Freib. 1866. 4. Aufl. 1888.
†Jos. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster 1866.
†J. Nirschl, Lehrb. der Patrologie u. Patristik. Mainz 1881—85. 3 Bde.
†B. Schmid, Grundlinien der Patrologie. 2. Aufl. Freib. 1886.
E. Nageotte, Histoire de la littérature latine depuis ses origines jusqu'au VIIe siècle de notre ère. Paris 1884.
A. Chiapelli, Studie di antica letteratura christiana. Torino 1887.

e) Neuere theologische Literargeschichte.

Die Werke von Flügge, Stäudlin s. oben S. 115.
°O. Zöckler, s. oben S. 297.
Encyclopedia of living divines and christian workers etc. ed. by Ph. Schaff and S. Macauley. New York 1887.

Zur theologischen Bücherkenntniß:

J. G. Walch, bibliotheca theol. selecta. Jen. 1757—65. 4 voll. — J. A. Nösselt, Anweisung zur Kenntniß der besten allgem. Bücher in allen Theilen der Theologie. Lpz. 1779. 4. Aufl. 1800; fortges. von Simon. Lpz. 1813. — D. G. Niemeyer, Bibliothek für Prediger und Freunde der theolog. Liter. Halle 1782—84. 3 Bde. Neu bearb. u. fortges. von A. H. Niemeyer u. H. B. Wagnitz. Halle 1796—1812. 4 Bde. — W D. Fuhrmann, Handb. der theol. Liter. Lpz. 1818—21. 2 Bde.; Fortsetz. Bd. I. Iserl. 1836. — *G. B. Winer, Handb. der theol. Liter. hauptsächlich der protest. Lpz. 1820 ff. 3. Aufl. 1837—40 und Ergänzungsheft 1842. — Deegen, Jahrbüchlein der deutschen theolog. Literatur (seit 1811). Essen 1819—29. 7 Bdchen., fortges. von *E. Zimmermann u. A. 1832—35. 3 Bdchen. — W. Hauck, theol. Jahresbericht. Wiesb. 1866—77. — E. A. Zuchold, Bibliotheca theologica (1830—62). Gött. 1864. 2 Bde. — †Reusch, theolog. Literaturblatt (Bonn 1865—77); Ruprecht (jetzt W. Müldener), Bibliotheca theolog. oder system. geordnete Uebersicht aller auf d. Geb. der evangel. Theol. in Deutschl. neu erschien. Bücher. Gött. 1848 ff. (jährl. 2 Hefte). Neue Folge (jährl. 4 Hefte) hersg. v. G. Ruprecht. Gött. 1887 ff. — †Hurter, nomenclator literarius recentioris theologiae cathol. Oenipont. 1871 ff. — J. F. Hurst, bibliotheca theologica: a select and classified bibliography etc. New York 1883. Eine fast vollständ. Aufzählung der neuesten Liter. bietet jede Nummer von Schürer-Harnack's theol. Literaturztg. (Lpz. 1876 ff.), sowie die literar. Beilage zu Luthardt's allgem. ev.-luth. Kirchenzeitung. (Lpz. 1879; seit 1880 selbstständig als „Theolog. Literaturblatt"). Ein sehr nützliches Orientirungsmittel ist der seit 1882 (beginnend mit der Liter. von 1881) zu Leipzig erscheinende „Theologische Jahresbericht", unter Mitwirkung von Bassermann, Benrath, Gaß, Holtzmann, Lipsius, Siegfried u. A. herausg. zuerst von B. Pünjer, jetzt von A. Lipsius. — Vgl. auch Eger's theol. Lit.-Ber. Gütersl. 1878 ff.; Dreschers ev. Lit.-Ber. Lpz. 1884; ferner die Engelmann'schen Fachkataloge, die Uebersichten von Baldamus und Haupt (protest. u. kathol. Theologie gesondert, 1865 ff., von fünf zu fünf Jj.); sowie auch die allgem. Bücherlexika von Kayser (beginnt mit 1750 u. wird jetzt von R. Haupt in 6jähr. Perioden fortges.) u. A., die Hinrichs'schen Bücherverzeichnisse (jährl. 2 Hefte), die Allgem. Bibliographie herausg. von O. Kistner in Leipzig; der literar. Handweiser, zunächst für das kathol. Deutschland, von F. Hülskamp (1862 ff.). — Von älteren allgem. Literaturzeitungen sind als lange Perioden hindurch einflußreich hervorzuheben die Hallische, Jenaische, Leipziger, Berliner (Jahrbb. f. wissenschaftl. Kritik), die Heidelberger Jahrbb., die deutsche Vierteljahrsschrift, die allgem. Monatsschr. für Wissensch. u. Literatur, Gersdorf's Repertorium (bis 1860). Noch jetzt bestehen: die Göttinger Gelehrten Anzeigen, Zarncke's liter. Centralblatt, die allgem. liter. Correspondenz, die liter. Rundschau, das Magazin für die Liter. des In- u. Auslandes, Deutsches Lit.-Blatt von W. Herbst, fortges. von Th. Keck (1878 ff.), deutsche Lit.-Ztg. (1880 ff.); Magazin f. d. Lit. des In- u. Ausl. (Lpz. 1832 ff.); literar. Merkur red. v. C. Geiger (Weimar). — Ferner: das Pariser „Polybiblion", die Revue critique, in England das Athenaeum und die Academy u. s. w.

Ueber theol. Zeitschriften und Kirchenzeitungen s. J, d u. e.

G. Symbolik.

(Zu § 76.)

a) Neuere Ausgaben von Sammlungen symbolischer Bücher.

H. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. Breslau 1842. 2. Aufl. von G. L. Hahn. 1877.

H. Heppe, die Bekenntnißschriften der altprotest. Kirche Deutschlands. Cassel 1855 (vergl. von dems.: der Text der Bergischen Concordienformel verglichen mit dem Text der schwäb. Concordie rc. Marb. 1858. 2. Aufl. 1860).

Ph. Schaff, Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis. The creeds of Christendom with a history etc. New York 1877. 3 voll. 2. éd. 1882.

C. P. Caspari, ungedruckte, unbeachtete u. wenig beachtete Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel. Christiania (Lpz.) 1866—1879. 4 Thle.
—— historisk-kritiske Afhandlinger over en Del virkelige og formentlige orientalske Daabsbekjendelser. Kristian. 1881.

1. der lutherischen Kirche:

Libri symbolici eccl. evang., rec. J. A. H. Tittmann. Misn. 1817. 27.
Libri symbolici eccl. evang. s. Concordia, rec. C. A. Hase. Lips. 1827. 3. ed. 1845.
Libri symbol. eccl. Luther. ad editt. princ. etc. ed. H. A. G. Meyer. Gotting. 1830.
Libri symbolici eccl. Lutheranae, ed. F. Francke. Ed. ster. Lips. 1846 f.
°Die symbol. Bücher der evang.-luther. Kirche. Deutsch u. lateinisch von J. T. Müller. Stuttg. 1848. 4. Aufl. Gütersl. 1876. 6. Aufl. 1886.
Concordia. Ll. symbol. eccl. evang. ad ed. Lips. (a. 1584) Berol. 1857.
Hermens, das evang. Bekenntniß. Volksausg. der Augsb. Konf. nebst Luther's kl. Katech., der Unionsurkunde u. geschichtl. Einl. Barmen 1882.

Einzelne Ausg. der Augsb. Conf. und Monographien über dieselbe besonders seit dem Jubeljahre 1830, s. bei Winer, Hdb. der theol. Lit. I, 323 ff.; ferner: Plitt, Einl. in die Augustana. Erl. 1867 f. 2 Thle.; O. Zöckler, die Augsb. Conf. Frankf. 1870. — Ueber die Apologie: Plitt (Erl. 1873).

2. der reformirten Kirche:

Aeltere Ausgaben: Harmonia confess. Gen. 1581. 4. und: Corpus et syntagma conff. fidei. Gen. 1612. 1654. 4. Mehreres über die sämmtl. Symbole der schweizerisch-reform. Kirche findet man in K. R. Hagenbach's krit. Gesch. der ersten Basler Confession (Bas. 1827) und bes. bei Escher in der Encykl. von Ersch und Gruber Sect. II. Bd. 5. S. 223 ff. Ueber die erst später entstandenen Benennungen „lutherisch“ und „reformirt“ vgl. H. Heppe, Ursprung und Gesch. der Bezeichnungen „reformirte“ und „lutherische“ Kirche. Gotha 1859.

Corpus librr. symbol., qui in eccl. reformatorum auctoritatem publ. obtinuerunt, ed. J. C. W. Augusti. Elberf. 1828. 2. ed. Lips. 1846.
J. J. Meß, Samml. symbol. Bücher der reform. K. Neuwied 1828—46. 3 Bde.
*H. A. Niemeyer, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lips. 1840. Appendix: Puritanorum ll. symb. (ib. eod.).
Die Bekenntnißschriften der evangel.-reform. Kirche mit Einleit. und Anmerkungen von E. G. A. Böckel. Lpz. 1847.
Die Bekenntnißschriften der reform. Kirchen Deutschlands, herausgeg. von H. Heppe. Elberf. 1860. (Schriften zur reform. Theol. Bd. I.)
F. W. Bodemann, Sammlung der wichtigsten Bekenntnißschr. der evang.-reform. Kirche mit geschichtl. Einl. u. Anmerkungen. 2. Ausg. Gött. 1867.

Einzelne Ausgaben der helvetischen Confession (II) von Kindler (1825), O. F. Fritzsche (1839), Böhl (1866), Witz (1881).

3. der römisch-katholischen Kirche:

Libri symb. eccl. rom. catholicae, ed. J. T. L. Danz. Weim. 1836.
Libri symbolici eccl. catholicae conjunx. et notis etc. instruxit F. W. Streitwolf et R. E. Klener. Gott. 1836—38. 2 voll.
Sacrosancti et oecumenici Conc. Trid. canones et decreta, ed. W. Smets (lat. u. deutsch). Bielef. Ed. ster. 6. 1868. Andere Ausgg. von Bisping (Münst. 1846), Wesselack (deutsch u. lat. nach der röm. Ausg. von 1845. 3. Aufl. Regensb. 1860), Wiener Ausg. 1850; ed. Tauchnitz. ed. ster. VII. Lpz. 1854; VIII. 1863.
Canones et decreta Conc. Trid. (nach der röm. Ausg. von 1834); acced. declarationes etc. ex bullario Romano etc. Edd. A. L. Richter et Fr. Schulte. Lips. 1853.
H. Denzinger, enchiridion symbolorum et definitionum etc. Würzb. 1856. 5. Aufl. 1874. 6. Aufl. 1888.

4. der griechischen Kirche:

E. J. Kimmel et H. Weissenborn, monumenta fidei ecclesiae orientalis. Jen. 1843—50. 2 voll. Vergl. J. G. Pitzipios, l'église orientale. Rome (Lpz.) 1855.

5. der kleineren Religionsparteien:

Unitarischer Lehrbegriff: Bibliotheca fratrum Polonor. Irenop. 1656. 6 voll. f. — Confessio fidei christ. (von J. Schlichting) 1642 u. ö. Der größere u. kleinere Catechismus Racoviensis. Rac. 1605 u. ö. Ausg. des größ. von Oeder. Lpz. 1739.
Quäker: R. Barclay, Theologiae vere christianae apologia. Amst. 1676; ders., Catechismus et fidei conf. Roterd. 1676 u. ö.
Mennoniten: H. de Rys u. L. Gerritst, korte belydenisse des geloofs etc. um 1580 u. ö. H. Schyn, historiae Mennonitarum. Amst. 1729.
Swedenborgianer: Swedenborg's göttl. Offenbarungen, übers. von J. Tafel. (Tüb. 1823 ff. 7 Bde.) und zahlreiche Schriften von Tafel selbst.
Methodisten: H. W. Williams, the constitution and polity of Wesleyan Methodism. Lond. 1881.
Baptisten: Wilkinson, the Baptist principle in its application to baptism and the Lord's supper. Philad. 1881; W. Hamilton. a compend of baptism. New York 1882.

b) Einleitende Schriften.

J. G. Walch, Introductio in libr. symbolic. eccl. Lutheranae. Jen. 1732. 4.
J. S. Semler, Apparatus ad libr. symbolicos eccl. Lutheranae. Hal. 1775.
J. A. Ernesti, praelectt. in libr. symbol. eccl. Luther. a. 1752 et 77. Vol. I. herausgeg. von J. M. Redling. Berl. 1878.

* * *

Schriften über das apostol. Symbolum: Rudelbach (Lpz. 1844), J. Stockmeyer (Zür. 1845), Viguié (Nîmes 1864), Nicolas (Par. 1867), Coquerel (Par. 1869), Krawutzky (Bresl. 1872), Semisch (Berl. 1872), Zöckler (Gütersl. 1872), Mücke (1873), Werther (Rathenow 1875), Swainson (Lond. 1875), Westcott (Lond. 1883); vor allem Caspari (s. o. u. Nr. 1) u. Zezschwitz' Katechetik (Lpz. 1863 ff.).
J. Miller, The 39 Articles of the church of England: an historical and speculative exposition. Lond. 1878 ss. (bis 1885 4 voll.)

c) Comparative und kritische Darstellungen kirchlicher Systeme.
(Vgl. auch die Literatur zur Polemik u. Irenik unter d, S. 382 f.)

H. Schmidt, Prinzipielle Fragen der Symbolik. I. Theol. Stud. u. Krit. 1887, 3.

*J. G. Planck, Gesch. der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestant. Lehrbegriffs, von Anfang der Reform. bis zu der Einführ. der Concordienformel. Lpz. 1781—1800, 6 Bde. Bd. 1—3. 2. Aufl. 1791—98.
—— Abriß einer histor. u. vergl. Darstell. der dogmat. Systeme unserer verschied. christl. Hauptpartheien rc. Gött. 1796. 3. Aufl. 1822.
Ph. Marheineke, christl. Symbolik oder histor.-kritische und dogmatisch-comparative Darstell. des kathol., luther., reform. und socinianischen Lehrbegriffs. 1. Abth. (Katholicismus). Heidelb. 1810—13. 3 Bde.
—— Institutiones symbolicae doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae Graecae minorumque societt. christ. summam et discrimina exhibentes. Berol. 1812. 3. ed. 1830.
Herb. Marsh, vergleich. Darstellung der protest.-engl. und röm.-kathol. Kirche. Aus dem Engl. (Cambr. 1814) mit Anm. von J. C. Schreiter. Sulzb. 1821.
*G. B. Winer, comparative Darstell. des Lehrbegriffs der verschied. christl. Kirchenparteien, nebst vollständ. Belegen aus den symbol. Schriften derselben. Lpz. 1824. 4°. 3 Aufl. v. E. Preuß. Berl. 1866; 4. Aufl. von P. Ewald. Lpz. 1882 (engl. Edinb. 1887).

*†J. A. Möhler, Symbolik oder Darstell. der dogm. Gegensätze der Katholiken u. Protestanten, nach ihren öffentl. Bekenntnißschriften. Mainz 1832. 7. Aufl. 1864.

Vgl. damit: K. J. Nitzsch, protest. Beantwortung der Symbolik Möhler's in den theol. Stud. u. Krit. 1834 f., auch besonders Hamb. 1835; und F. C. Baur, Gegensatz des Katholic. u. Protestant. (Tüb. 1834), wogegen Möhler's neue Untersuchungen ꝛc. (Mainz 1834), beantwortet von Baur in der „Erwiderung" ꝛc. (Tüb. 1834). Siehe auch Evang. Kirchenztg. 1834 Nr. 82. 84. 1835 Nr. 1. 37 – 40. 102 104. 1836 Nr. 8. 9. 20. 21.

Ed. Köllner, Symbolik aller christl. Confessionen. Hamb. 1837–1844. 2 Bde.

H. E. F. Guericke, allgemeine christliche Symbolik, von luth.-kirchl. Standpunkte. Lpz. 1839. 3. Aufl. 1860 f.

Max. Göbel, die relig. Eigenthümlichk. der luth. u. der reform. K. Bonn 1837.

A. G. Rudelbach, Reformation, Lutherthum u. Union, eine histor.-dogm. Apologie der luther. K. u. ihres Lehrbegriffs. Lpz. 1839.

†B. J. Hilgers, symbolische Theologie oder die Lehrgegensätze des Katholicismus und Protestantismus dargest. und gewürdigt. Bonn 1841.

†J. Buchmann, Populärsymbolik od. vergleich. Darstell. der Glaubensgegensätze zwischen Katholiken u. Protestanten. 3. Aufl. Mainz 1850. 2 Bde.

H. W. J. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. Erl. 1845. 2 Abth. 2. Aufl. 1848.

*Dan. Schenkel, das Wesen des Protestantismus, aus den Quellen des Reformationszeitalters dargest. Schaffh. 1846—52. 3 Bde. 2. Aufl. 1862. 2 Abth.

Ch. H. Weiße, die Christologie Luther's ꝛc. 2. Aufl. Lpz. 1855.

F. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Gießen 1883.

A. Eichhorn, die Rechtfertigungslehre der Apologie. Theol. Stud. u. Krit. 1887.

F. H. R. Frank, die Theologie der Concordienformel. Erlangen 1862—65. 4 Bde.

Merle d'Aubigné, Luther u. Calvin, oder die luther. u. reform. K. in ihrer Verschiedenh. und wesentl. Einheit. Deutsch von Gottheil. Bayr. 1849.

Ueber Luther's, Zwingli's, Calvin's Theol. vgl. die Schriften oben unter C, e, 3 (S. 344 ff.), wie auch E, e (S. 372).

K. B. Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1552—58. Bern 1842.

F. G. Lisco, das christlich-apostol. Glaubensbekenntniß; mit Anh. über die Scheidelehren der evangel. und röm.-kathol. Kirche. 4. Aufl. Berl. 1851.

K. G. W. Theile, das allgem.-christl. und das evangel.-luther. Bekenntniß in urkundl. Darlegung . . . mit Erläuterungen und Belegen aus der Bibel und den Symbolen. Lpz. 1852.

A. Hahn, das Bekenntniß der evangel. Kirche in seinem Verhältniß zu dem der Röm. und Griechischen. Lpz. 1853.

A. H. Baier, Symbolik der christl. Confessionen und Religionspartheien. 1. Bd.: Symbolik der röm.-kath. Kirche. Greifsw. 1853 f. 2 Abth.

F. K. Matthes, comparative Symbolik aller christl. Confessionen vom Standpunkt der evang.-luth. Confession. Lpz. 1854.

*A. Schweizer, die protest. Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reform. Kirche. Zür. 1854—56. 2 Bde.

*M. Schneckenburger, vergleich. Darstell. des luther. u. reform. Lehrbegriffs, aus dessen handschriftl. Nachlaß von E. Güder. Stuttg. 1855. 2 Thle.

*—— Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien, aus dessen handschriftl. Nachlaß v. K. B. Hundeshagen. Frankf. 1863.

H. Heppe, Dogmatik d. deutsch. Protestantismus im 16. Jahrh. Gotha 1857. 3 Bde.

Rud. Hofmann, Symbolik oder systemat. Darstell. des symbol. Lehrbegriffs der verschied. christl. Kirchen u. namhaften Secten. Lpz. 1857.

Holzhausen, der Protestantismus ꝛc., s. oben S. 342.

*A. Neander, Katholicismus u. Protestantismus, herausgeg. von H. Meßner. Berl. 1863 (als 4. Theil der von J. Müller herausg. theol. Vorl. Neander's).

K. F. A. Kahnis, über die Principien des Protestantismus. Lpz. 1865.

G. Plitt, Entstehungsgesch. des evangel. Lehrbegriffs bis zum Augsb. Bekenntniß. Erl. 1868 (2. Hälfte der Einl. in die Augustana).

F. W. Bodemann, vergleich. Darstell. der Unterscheidungslehren der vier christl. Hauptconfessionen. Gött. 1842. 2. Ausg. 1869.
W. Gaß, Symbolik der griechischen Kirche. Berl. 1872.
J. Delitzsch, das Lehrsystem der röm. Kirche dargest. u. beleuchtet. 1. Thl Gotha 1875.
F. Reiff, der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien nach s. Geist u. innerem Zusammenhang. Basel 1875.
G. Plitt, Grundriß der Symbolik für Vorlesungen. Erl. 1875. 2. Aufl. 1883.
G. F. Oehler, Lehrb. der Symbolik, hersg. von J. Delitzsch. Tüb. 1876.
K. H. G. Schéele, Teologisk Symbolik. Ups. 1877. 2 Bde.; deutsch mit Vorwort von O. Zöckler. Lpz. 1881. 3 Thle.
B. Wendt, Symbolik der römisch-kathol. Kirche. 1. Abth. Gotha 1880.
W. Rohnert, Kirche, Kirchen und Secten, sammt deren Unterscheidungslehren. Nach dem Worte Gottes u. den luther. Bekenntnißschriften dargest. Lpz. 1880. 4. Aufl. Lpz. 1888.
F. A. Philippi, Symbolik. Akadem. Vorlesungen, hersg. von F. Philippi. Gütersl. 1883.
Vgl. auch A. Ritschl, die christl. Lehre von der Rechtf. u. Vers. Bd I. 2. Aufl. Bonn 1882.
— Geschichte des Pietismus. Band I. Prolegomena. Bonn 1880.
— Über die beiden Principien des Protestantismus. (in Brieger, Zeitschr. f. K.G. I. S. 397 ff.)

d) Polemische resp. irenische Literatur.

G. J. Planck, über die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christl. Hauptpartheien. Tüb. 1803.
— Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen. Gött. 1809.
Ph. Marheineke, über das wahre Verhältniß des Katholicismus und Protestantismus und des projectirten Kirchenvereins. Heidelb. 1810.
K. H. Sack, christl. Polemik. Hamb. 1838.
*K. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Lpz. 1862. 4. Aufl. 1878.
K. Schlottmann, Erasmus redivivus sive de curia romana hucusque insanabili. I. Halle 1882 (daraus Cap. 2 u. d. T. „der deutsche Gewissenskampf gegen den Vatikanismus" in's Deutsche übers. von A. J. Jacobi. Halle 1882). II. 1889.
P. Tschackert, evang. Polemik gegen die röm. Kirche. Gotha 1885. 2. Aufl. 1888.
F. Nippold, Katholisch oder jesuitisch? Drei zeitgesch. Untersuchungen. Lpz. 1888.
E. Eisele, Jesuitismus und Katholicismus. Halle 1888.
H. v. Schubert, Roms Kampf um die Weltherrschaft. Halle 1888. (Ver. f. Rfgesch.)
G. Uhlhorn, Katholicismus u. Protestantismus gegenüber der socialen Frage. Gött. 1887.
Aus der römischen Kirche: †J. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. München 1861. (Vgl. Hilgenfeld, Katholicismus u. Protestantismus, in der Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XVII. 1.)
†C. H. Bosen, der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner. 3. Aufl. v. H. Brück. Freib i. B. 1885.
†J. B. Röhm, confess. Lehrgegensätze. 5 Bde. Hildesh. 1883 ff.

Für größere Leserkreise:

D. Schenkel, Gespräche über Protestantismus u. Katholicismus. Heidelb. 1852 f. 2 Thle. Hierzu verschiedene kleinere Schriften desselb. Verf. und Anderer (Ledderhose, Bölter 2c.) im Streite mit Alban Stolz u. A.
Conférences sur les principes de la foi réformée, prêchées à Genève par Bungener etc. Genève 1853 f. 2 voll.
Marriott, der wahre Protestant. Bas. 1852—57. 11 Hefte.
†A. Westermayer, Katholisch und Protestantisch! Regensb. 1867; Schlußwort

dazu, ib. eod.; das Papstthum in den ersten 500 Jahren. Schaffh. 1867—70. 14 Hfte.
(A. H. Schick), Gottes Wort gegen Menschenwort. Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. A. Westermayer. Augsburg 1867.
J. W. H. Leydel, kurze und bündige Antwort auf etliche Fragen des Herrn A. Westermayer. München 1867.
Chiniqui, Fifty years in the church of Rome. Rev. ed. Lond. 1888.

Aus neuester Zeit: Flugschriften des evangelischen Bundes; seit 1887 jährliche Serien von 12 Heften.

Zur sogen. Irenik: Vgl. F. Lücke: Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngl. Form und den wahren Sinn des kirchl. Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas. Göttingen 1850. Vgl. auch E. Nägelsbach: Was ist christlich? Nürnb. 1852.
†L. Schmid, der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christlichen Irenik. Gießen 1848 f. 2 Bde.

Pax vobiscum. Die kirchl. Wiedervereinigung der Katholiken u. Protestanten, histor.-pragmatisch beleuchtet von einem Protestanten (W. Dittmar). Bamb. 1863, (Vgl. Frohschammer in der philos. Zeitschr. „Athenäum". Besond. Abdruck. Münch. 1864.)
H. G. Hasse, Grundlinien christlicher Irenik. Lpz. 1882.
J. P. Lange, die gesetzl.-kathol. Kirche als Sinnbild der freien evangelisch-katholischen Kirche. Heidelb. 1850.

Auch die Union zwischen luth. und reform. Kirche, welche im 2. Jahrzehnt dieses Jahrh. in Preußen und anderwärts vollzogen wurde, hatte eine Menge von Schriften und Gegenschriften im Gefolge: J. Schuderoff, über allgemeine Union der christl. Bekenntnisse. Neust. 1829. H. Steffens, wie ich wieder Lutheraner wurde u. was mir das Lutherth. ist. Bresl. 1831. A. G. Rudelbach, Reformation, Lutherth. u. Union. Lpz. 1839. K. F. Gaupp, die Union der deutschen Kirchen. Bresl. 1843. J. A. G. Woltersdorff, die kirchl. Union 2c. Stendal 1852. *Jul. Müller, die evang. Union, ihr Wesen und ihr göttl. Recht. Berl. 1854. Historisch: C. J. Nitzsch, Urkundenbuch der evangel. Union. Bonn 1853. R. Stier, unlutherische Thesen. Braunschw. 1854. D. Schenkel, der Unionsberuf des evang. Protestantismus 2c. Heidelb. 1855. F. J. Stahl, die luther. Kirche u. die Union, eine wissenschaftl. Erörterung 2c. Berlin 1859. 2. Aufl. 1860. (Dawider: Schenkel, Darmst. 1859, Thomas, Berl. 1860 u. A.) Carl Schulz, die Union. Eine geschichtl. und dogmatische Untersuchung. Gotha 1868, und vor Allem: Wangemann, die luth. Kirche der Gegenwart in ihrem Verhältn. zur una sancta (Berl. 1883); davon Bd. 2: die neuluther. Freikirche u. ihre Abirrungen von der kirchlich-symbol. Lehre der una sancta; ders., die kirchl. Cabinets-Politik des Königs Fr. Wilh. III insonderheit in Beziehung auf Kirchenverf., Agende, Union u. Separatismus, nach den geheimen kgl. Kabinetsakten u. s. w. Berl. 1884.

H. Archäologie.

(Zu § 77.)

a) Hand- und Lehrbücher über Archäologie.

Ueber Aufgabe und Methode der Archäologie:
F. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie. Gotha 1867.
†J. Wilpert, Principienfragen der christl. Archäologie 2c. Freiburg 1889.

Zu den ausgezeichnetsten älteren Werken gehört: Edm. Martène, de antiquis ecclesiae ritibus. Rouen 1700—2. 3 voll. (Antw. 1736—38. 4 voll. fol.). Andere bei Danz S. 403 f. und bei Augusti in den angeführten Schriften. Vgl. dazu: H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus. Lips. 1847-55. 4 voll. (umschließt die röm.-katholische, luth., reform.

[mit specieller Hervorhebung der anglican.] und griech. Kirche). J. E. Volbeding. thesaurus commentatt. selectarum illustrandis antiquitatibus christianis inservientium. Lips. 1847—49. 2 voll. in 4 Abth. Ueber den Orient: †Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis ex Assemanis etc. collectos ed. Henr. Denzinger. Würz. 1864. 2 voll.

*J. Ch. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz. 1817—31. 12 Bde.; ders., Handb. der christl. Archäol. Lpz. 1836 f. 3 Bde.; die christl. Alterthümer, ein Lehrb. für akadem. Vorlesungen. Lpz. 1819.

K. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchlichen Gebräuche und Einrichtungen der Christen. Berl. 1819—22. 3 Bde.

F. H. Rheinwald, die kirchliche Archäologie. Berlin 1830.

†J. Nep. Locherer, Lehrbuch der christl. Archäologie. Frankf. 1832.

W. Böhmer, die christl.-kirchl. Alterthumswissenschaft. Bresl. 1836—39. 2 Bde.

†A. Pellicia, de christ. ecclesiae politia libri VI (Neap. 1777—81); neue Ausg. von J. Ritter et J. Braun. Colon. 1829—38. 3 tom.

†A. J. Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl.-kathol. Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten. Mainz 1825 ff. 7 Bde. in 17 Abth. 2. Aufl. 1830—40.

†F. A. Staudenmaier, der Geist des Christenthums, dargestellt in den heil. Zeiten, den heil. Handlungen und der heil. Kunst. Mainz 1834. 7. Aufl. 1866.

C. F. Siegel, Handbuch der christl.-kirchl. Alterthümer in alphabet. Ordnung. Lpz. 1835—38. 4 Bde.

H. E. F. Guericke, Lehrb. der christl.-kirchl. Archäol. Berl. 1847. 2. Aufl. 1859.

F. Piper, Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, von der ältesten Zeit bis in's 16. Jahrh. 1. Bd. in 2 Abth. Weimar 1847—51.

Hartmann, Buddeus redivivus od. Darstellung der kirchl. Alterth. der 3 ersten christl. Jahrh. Stolb. 1873.

Ch. Richter, Handb. der christl.-kirchl. Archäologie. Langensalza 1882 (mehr populär).

J. N. Diepolder, Theol. und Kunst im Urchristenth. oder die ersten provisor. Blätter zu einer systemat. Gesch. der christl. Monumentaltheol. Augsb. 1882.

H. Holtzinger, Handbuch der altchristl. Archäologie. 1. Stuttg. 1889.

Reusens, éléments d'archéologie chrétienne. 2. ed. 2 voll. Aachen 1884 f.

C. W. Bennett, Christian archaeology. New York 1888.

Th. Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erl. 1854.

Vgl. lit. Anh. zu II, 4 unter C.

†F. X. Kraus, Real-Encyclop. der christl. Alterth. Freib. 1880—1886. 2 Bde.

Smith and Cheetham, dictionary of christian antiquities, Lond. 1876—1880. 2 voll.

b) Einzelne Gebiete der Kunstarchäologie:

F. Münter, die Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825. 2 Hefte. 4. —

S. Vögelin, Verhältniß der Christen zur bildenden Kunst während der ersten vier Jahrhunderte. Basel 1872.

W. Palmer, An introduction to early christian symbolism. Lond. 1884.

J. P. Lundy, Monumental Christianity: the art and symbolism of the primitive church. Lond. 1889.

Lord Lindsay, Sketches of the history of christian art. 2. ed. Lond 1885.

O. Pohl, die altchristliche Fresko- und Mosaik-Malerei. Lpz. 1888.

G. B. de Rossi, la Roma sotterranea cristiana. Rom. 1864—78. 3 tomi.

F. X. Kraus, Roma Sotterranea. Die röm. Katakomben etc. Freib. 1873. 2. Aufl. 1879.

— die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Resultate der Katakombenforschung populär dargestellt. Leipzig 1872.

R. Armellini, le catacombe romane descritte. Roma 1880.

J. Martorelli, le catacombe di Roma. Vercelli 1881.

T. Roller, les catacombes de Rome. (250 Fr.!) Par. 1881. 2 voll.
M. V. Schultze, der theol. Ertrag der Katakombenforschung. Lpz. 1882.
—— archäolog. Studien über altchristl. Monumente. Wien 1880.
K. Rönneke, Roms christl. Katakomben ect. Lpz. 1886.
A. Hasenclever, der altchristl. Gräberschmuck. Braunschw. 1886.

Ueber das Symbol &c. des Kreuzes: O. Zöckler (Gütersl. 1875), E. v. Bunsen (Berl. 1876), H. Fulda (Breslau 1878). Ueber Christusbilder u. s. w.: A. Hauck, die Entstehung des Christustypus in der abendländ. Kunst. Heidelb. 1880; K. Pearson, die Fronica. Ein Beitrag zur Gesch. des Christusbildes im Mittelalter. Straßb. 1887. G. Portig, das Christusideal in der Tonkunst. Heidelberg 1883. J. Ficker, die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst. Lpz. 1887. W. Porte, Judas Ischarioth in der bildenden Kunst. Jena 1883. — Ueber Langbecker's, Ph. Wackernagel's, Winterfeld's, Koch's, Häuser's u. A. Geschichten des Kirchenliedes und Kirchengesanges vgl. Liter. zur Liturgik (Anh. zu Theil II, 4 unter C). Ueber Otte's u. A. Geschichte der Baukunst vgl. oben unter D, b (S. 365 f.) und unten bei der Liturgik (liter. Anh. zu Theil II, 4 unter C).

c) Zur christlichen Sittengeschichte.

Vgl. auch die Werke zur Kulturgeschichte unter D, b.

Tyge Rothe, die Wirkungen des Christenthums auf den Zustand der Völker in Europa. Aus dem Dän. Kopenh. 1775—83. 4 Bde.
A. C. Bartels, über den Werth u. die Wirkung der Sittenlehre Jesu. Hamb. 1788. f. 2 Bde.
Ph. Marheineke, allgem. Darstellung des theol. Geistes, der kirchl. Verfassung und der kanon. Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christenth. und die ethische Denkart des Mittelalters. Nürnb. und Sulzb. 1806.
E. W. Wachsmuth, europäische Sittengeschichte. Lpz. 1831—39. 5 Bde.
W. E. H. Lecky, Sittengesch. Europas von Augustus bis auf Karl d. Gr.; deutsch von Jolowicz. 2. Aufl. Lpz. 1879. 2 Bde.
C. L. Brace, Gesta Christi: a history of human progress under Christianity. Lond. 1883.
Ed. Lasker, Wege und Ziele der Culturentwickelung. Lpz. 1881.
H. J. Bestmann, Geschichte der christl. Sitte. Nördl. 1885.
J. Lippert, Christenth., Volksglaube u. Volksbrauch. Geschichtl. Entwickelung ihres Vorstellungsinhaltes. Berl. 1882.
J. Gostwick, German culture and Christianity: their controversy in the time of 1770—1880. Lond. 1882.
L. Desgrand, de l'influence des religions sur le développement économique des peuples. Par. 1884.
O. Zöckler, kritische Geschichte der Askese, ein Beitrag zur Geschichte christlicher Sitte und Cultur. Frankf. 1863.
E. Friedberg, aus deutschen Bußbüchern. Halle 1868.
*A. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. Berlin 1868.
†J. Balmes, Protest. u. Katholic. in ihren Beziehungen zur europ. Civilisation. Uebers. aus dem Span. 2. Aufl. Regensb. 1888. 2 Bde.
F. A. v. Lehner, die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. 2. Aufl. Stuttg. 1886.

Unter dem Speciellen sei namentlich des christl. Einflusses auf den Zustand des weibl. Geschlechts gedacht. Darüber: H. Gregoire, de l'influence du christianisme sur la condition des femmes. Par. 1821; L. Backer, le droit de la femme dans l'antiquité, son devoir au moyen âge. Paris 1880. J. G. Mandley, women outside Christendom: exposition of the influence exercised by Christianity on the social position and happiness of women. Lond. 1880. F. Münter, die Christin im heidn. Hause vor den Zeiten Constantin's des Gr. Kopenh. 1828. Bekannt ist der bewundernde Ausruf des heidn. Libanius: „Proh! quales feminas habent Christiani!" Vgl. auch H. Merz, christl. Frauenbilder. 3. Aufl. Stuttg. 1861. 2 Bde., und Stäudlin's Monographien: Gesch. der Vorstellungen von der Sittlichkeit des Schauspiels — des Eides — vom Gebete — vom Selbst=

mord — von der Freundschaft ꝛc. (Winer, Handb. I, 605 f.). — Geschichte der Predigt im Anh. zu Theil II, 4 unter Homiletik, D.

Zur Sittengeschichte vergl. ferner die kirchengeschichtliche Literatur unter C: besonders in c, 8, in d, 1 und in e, 2.

Auch die Verfassungsgeschichte s. bei Kirchengeschichte, zur alten Zeit besonders unter C, c, 4.

J. Statistik.

a) Statistische Lehrbücher und Mittheilungen:

C. F. Stäudlin, kirchliche Geographie und Statistik. Tüb. 1804. 2 Bde.
J. Ch. W. Augusti, Beiträge zur Geschichte und Statistik der evang. Kirche. Lpz. 1837—38. 3 Hfte.
J. Wiggers, kirchl. Statistik oder Darstellung der gesammten christl. Kirche nach ihrem gegenwärt. äußeren und inneren Zustande. Hamb. 1842 f. 2 Bde.
J. E. Th. Wiltsch, Handb. der kirchl. Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu dem Anfang des 16. Jahrh. Berl. 1846. 2 Bde.
St. J. Neher, kirchl. Geogr. u. Stat. Regensb. 1864 f. 2 Bde.
A. de Mestral, tableau de l'église chrét. au 18. siècle. Laus. 1870.
C. J. Böttcher, Germania sacra. Ein topograph. Führer durch die Kirchen- u. Schulgesch. deutscher Lande. Lpz. 1874 f. 2 Thle.
H. Holtzmann, Lexikon für Theol. u. Kirchenwesen. Lpz. 1882. 2. Aufl. 1888 f.

Für die Statistik der katholischen Kirche:

†Statistisches Jahrb. der Kirche, oder gegenwärt. Bestand des gesammten kathol. Erdkreises, von P. Karl vom h. Aloys. Regensb. 1860.
†J. Silbernagl, Verfassung u. gegenwärt. Bestand sämmtl. Kirchen des Orients. Landsh. 1865.
†Jos. Schneider, die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Handb. für Geistl. u. Laien. Nach dem Französ. des P. Maurel. 7. Aufl. Paderb. 1881 (enthält wesentlich Statistik).

Für die evangelische Kirche der Gegenwart:

D. Schenkel, die gegenwärtige Lage der protestant. Kirche in Preußen u. Deutschland. Mannh. 1867.
H. Kritzler, die deutsche evangel. Kirche in der Gegenwart. Gotha 1869.
Ch. H. Hottinger, die evangel. Geistlichen des deutschen Reichs und zu deren Gunsten errichtete Stiftungen. Straßb. 1880.
Missionsstatistik siehe bei Missionswissenschaft, im literar. Anh. zu Theil II, 4 unter Katechetik (B, d).

b) Kirchliche Reisen; Briefwechsel.

A. H. Niemeyer, Beobachtungen auf Reisen in und außer Deutschland. Halle 1820—26. 5 Bde.
F. F. Fleck, wissenschaftliche Reise durch das südliche Deutschland, Italien, Sicilien u. Frankreich. Lpz. 1835—38. 2 Bde. in 5 Abth.
Th. Fliedner, Collektenreise nach Holland und England, nebst einer ausführl. Darstellung des Kirchen-, Schul-, Armen- und Gefängnißwesens beider Länder. Essen 1831. 2 Bde. (Nur Holland umfassend.)
Th. F. Kniewel, Reiseskizzen, vornehmlich aus dem Heerlager der Kirche; gesammelt auf einer Reise in England, Frankreich, Belgien, Schweiz, Oberitalien, Deutschland im Jahr 1842. Lpz. 1844. 2 Bde.
H. Dalton, Ferienreise eines evang. Predigers. Zeitgesch. Studien. Bremen 1886.

†F. Hettinger, Aus Welt und Kirche. Bilder und Skizzen. I. II. 2. Aufl. Freib. 1888.
Briefwechsel zwischen H. L. Martensen u. J. A. Dorner 1839—1881. Berl. 1888. 2 Bde.

c) Statistik einzelner Länder und Notizen zu ihr.

(Vergl. auch die Literat. unter C, h.)

Ueber die kirchlichen Zustände **Deutschlands**: Statist. Mittheilungen aus den deutschen evangel. Landeskirchen (v. d. deutschen evang. Kirchenkonferenz), in dem „allgem. Kirchenbl." (s. unter d) der letzten Jahrgänge. Stuttg. Statistik für Bayern d./Rh. (von J. G. Stark, Nördl. 1887), für Schleswig-Holstein (von J. M. Michler, Kiel 1886 f. 2 Bde.); über Sekten in Württemberg: Chr. Palmer. Tüb. 1877. (H. F.) Brachelli, deutsche Staatskunde. Wien 1856 f. 2 Bde. (berücksichtigt auch das Kirchliche). Ueber den kirchl. Zustand **Frankreichs**: B. A. Pflanz, über das religiöse und kirchl. Leben in Frankreich. Stuttg. 1836. H. Reuchlin, das Christenth. in Frankreich innerhalb und außerhalb der Kirche. Hamb. 1837. Ueber **Südfrankreich und Italien**: *H. Gelzer, protestant. Briefe. Zür. 1852. L. Witte, das Evangelium in Italien. Gotha 1861. Ueber die **Schweiz**: *G. Finsler, kirchl. Statistik der reform. Schweiz. Zürich 1854—56. 2. Abth.; ders., Gesch. der theologisch-kirchl. Entwicklung in der deutsch.-reform. Schweiz seit den 30er Jahren. Zür. 1881. Ueber die evangel. Kirche in **Oesterreich**: B. Hornyansky. Pest 1859; J. P. Jordan, Schematismus der ges. kathol. Kirche Oesterreich-Ungarns. Wien 1882 f. Ueber die **Niederlande**: J. Ch. W. Augusti, Betrachtungen über den gegenw. Zustand der Kirche u. Theologie im Königr. der Niederl. Lpz. 1837. Klose, in Reuters Repert. Aug. 1854. A. Köhler, die niederländische reform. Kirche. Erl. 1856. J. Gloël, Hollands kirchl. Leben. Wittenb. 1885. Ueber **England** die Schriften von Sack (1818), Uhden (1843), A. Sydow (1844 f.); über Schottland die von Gemberg (1828), Sack (1844 f.), J. Köstlin (1852), Rudloff (1854) u. A. Ueber **Schweden**: Schubert, Reise durch Schweden, Norwegen 2c. Lpz. 1824. 3 Bde. Ueber Sekten in **Dänemark**: G. Saabye (Kjøbenh. 1884). Ueber **Rußland**: A. von Haxthausen, Studien über die innern Zustände Rußlands. Hann. 1847—52. 3 Bde. A. F. Heard, the Russian church and Russian dissent. Lond. 1887. v. Gerbel-Embach, Russische Sektirer. Heilbronn 1883. Ueber **Nord-Amerika**: R. Baird, Kirchengesch., kirchl. Statistik u. relig. Leben der Verein. St. von N.-Am. Deutsch von Brandes. Berl. 1844. F. Löher, Gesch. u. Zustände der Deutschen in Amerika. Cincinn. 1848. H. Wimmer, die Kirche und Schule in N.-Amerika. Lpz. 1853. M. Busch, Wanderungen zwischen Hudson und Mississippi 1851—52. Stuttg. 1854. 2 Bde. W. Rey, l'Amérique protestante. Par. 1857. 2 voll. Das von Prof. A. Schem (einem Deutschen) herausgegebene American ecclesiastical Year-Book. Phil. Schaff, die politischen, socialen und kirchl.-relig. Zustände der Verein. Staaten von Nordam. mit besond. Rücksicht auf die Deutschen. 2. Aufl. Berl. 1858. Der 2. Theil handelt von den verschied. Denominationen). P. H. Hugenholtz, Licht en schaduw. Indrukken van het godsdienstig leven in Amerika. Amsterd. 1888. A. Zahn, Abr. e. Gesch. der ev. Kirche in Am. im 19. Jhrh. Stuttg. 1889. Ueber die Mormonen: Gunnison (Philad. 1852), Olshausen (Gött. 1856), M. Busch (Lpz. 1869), R. v. Schlagintweit (Köln 1874). Ueber die **Kirchen im Morgenlande**: Neueste Nachrichten aus dem Morgenlande, herausg. von W. Hoffmann und F. A. Strauß (jetzt von C. Hoffmann). Berl. 1857 ff.; von kathol. Seite: das hl. Land. Köln 1857 ff. Vgl. auch die Missionsliteratur im Anh. zu II, 4 unter B, d.

Von besonderem Interesse sind auch die Berichte über die Verhältnisse der protest. Kirche in der Diaspora, namentlich in katholischen Ländern, und über die ihnen geleistete Hülfe, worüber zu vergleichen: K. Zimmermann, der Gustav-Adolph-Verein, ein Wort von ihm und für ihn (Darmst. 1854; 7. Aufl. 1867); der Bote des Gustav-Adolph-Vereins (s. 1843) von Großmann u. Zimmermann nebst den Berichten der Haupt- u. Zweigvereine Deutschlands und der protestantisch-kirchl. Hülfsvereine der Schweiz; K. Zimmermann, die evangelische Diaspora

Darmst. 1878. Ders., der Gust.-Ad.-Verein nach seiner Gesch., seiner Verf. u. s. Werken. Darmst. 1878. H. v. Criegern, der Gust.-Ad.-Verein in den ersten 50 Jahren seines Bestehens. Lpz. 1882.

d) Kirchenzeitungen und Journale.

(Uebersicht der Zeitschriften: Evangel. KZ. Berl. 1865.)

Allgemeine Kirchenzeitung. Ein Archiv für die neueste Geschichte und Statistik der christl. Kirche, nebst einer kirchenhistor. und kirchenrechtl. Urkundensammlung. Herausgeg. v. E. Zimmermann. Darmst. 1822 ff. (seit 1824 mit einem theolog. Literaturblatte); seit 1832 von K. G. Bretschneider u. G. Zimmermann; seit 1842 von Bretschneider und K. Zimmermann; später von Palmer, D. Schenkel, Schnittspahn, Lechler, zuletzt von G. Fricke u. K. Zimmermann (bis 1872).

Evangel. Kirchenzeitung, herausg. von E. W. Hengstenberg. Berl. 1827 ff. (jetzt von C. Zöckler).

Protestant. Kirchenzeitung für das evangel. Deutschland. Berl. 1854 ff. red. von H. Krause (jetzt von J. E. Websky).

Neue evangelische Kirchenzeitung auf Veranstaltung des deutschen Zweiges des evangel. Bundes [= evangel. Allianz], herausg. von Lic. H. Meßner. Berlin 1859 ff. Jetzt: Deutsch-evang. Kirchenzeitung, herausgeg. von A. Stöcker.

Neue reformirte Kirchenzeitung (seit 1857 „Evang.-reform. KZ.") herausg. von K. Göbel (Erl. 1854), von Göbel u. E. Stähelin (1855 f.) u. Birkner (1857), von Birkner, Thelemann und Stähelin (seit 1858). Ging 1878 ein.

Allgemeine kirchl. Zeitschrift, ein Organ für die evang. Geistlichkeit und Gemeinde, unter Mitwirkung von Baur, Hanne, Heppe, Holtzmann rc. herausg. von D. Schenkel. Eberf. 1860—72.

Allgemeine evang. luther. Kirchenzeitung. Herausg. von Chr. E. Luthardt. Lpz. 1868 ff.

Allgemeines Kirchenblatt f. das evang. Deutschland. Herausg. von Th. Schott. Stuttg. 1852 ff.

Verschiedene französische, englische, nordamerikanische Zeitschriften: Archives du Christianisme, Gazette évangélique de l'église chrétienne, Semeur, Lien. Espérance, Chrétien évangélique, Christianisme au 19. siècle. Revue théologique, Revue de théol. et de philos. etc.; katholischerseits: l'Univers, bis 1860. Englische: Christian Observer, Presbyterian Review (New-York 1880 ff.), Bibliotheca sacra u. a. Auch kirchliche Provinzialblätter, darunter zu nennen: für die evang.-luther. Kirche Preußens die Monatsschrift von Otto, später Wangemann; für die Rheinprovinz u. Westphalen (bis 1854) von J. W. Krafft und M. Göbel (unter Mitwirkung von Nitzsch und Dorner); für die Provinz Sachsen von Rhenius (1846—48); für Schlesien und Großherzogthum Posen s. 1846, von Lang; Kirchl. Wochenblatt für Schlesien und die Oberlausitz v. Weikert (30. Jhrg. 1888); schles. Kirchenzeit. v. Weis (19. Jhrg. 1888); für Braunschweig d. evang.-luth. Monatsblätter für Kirche, Schule u. innere Miss. in Br. v. Schwartz (8. Jhrg. 1888) u. evang. Gemeindeblatt für das Herz. Br. v. Schumann (5. Jhrg. 1888); für Mecklenburg seit 1858 das Kirchenblatt von Kliefoth, seit 1873 von Philippi jun.; für Sachsen das Kirchen- und Schulblatt von Hölemann, Kahnis, Luthardt, jetzt von Schenkel; für Weimar von Teuscher und Lauckhardt (jetzt Hesse u. Schmidt); für das Großherzogth. Baden das evangel. Kirchen- und Volksblatt (seit 1860); für Württemberg das evangel. Kirchen- und Schulblatt von Herrmann (seit 1839); für die reformirte Schweiz von K. R. Hagenbach (seit 1845), in Verbindung mit G. Finsler 1860—68. Der „Kirchenfreund" von Riggenbach u. Güder (seit 1867); die Berner Reform-Blätter (seit 1866), die Zeitstimmen von Lang (seit 1859), beide seit 1872 verschmolzen als „Reform"; noch bestehend: Schweizerische „Reformblätter" v. Frank u. Langhans (22. Jhrg. 1888. Bern); Volksblatt für die ref. Kirche der Schweiz (Bern 1869 ff.), jetzt Kirchenblatt für die reform. Schweiz von Stockmeyer u. Güder (20. Jhrg. 1888. Bern); für das katholische Deutschland: Schlesisches Kirchenblatt von Lorinser, Westphälisches von Schöningh, Badisches von Steph. Braun; Freiburger kath. Sonntagsblatt v. Braun; für die katholische

Schweiz: Kirchenzeitung von einem Verein kathol. Geistlicher (Solothurn); für die franz. reform. Schweiz: Semaine religieuse (Genève 1853 ff.); für Oesterreich „der öst. Protestant" von Burgstaller (13. Jahrg. Klagenf.). — Für russ. Ostseeprovinzen: Mittheilungen u. Nachrichten für die evangel. Geistlichkeit Rußlands, von C. Ulmann und C. A. Berkholz (Dorp. u. Riga 1839 ff.), und die Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche; für und über Nord-Amerika: der Kirchenfreund von Ph. Schaff (seit 1848, Mercersburg; neue Folge 1860 ff.); Amerikanischer Botschafter (Philadelphia 1847 ff.); Kirchliche Mittheilungen aus und über Nord-Amerika von Löhe und Wucherer, später Bauer (Nördl. 1843 ff.); Ref. KZtg. (Philad. 1837 ff.); Evang.-luth. Gemeindeblatt, (Org. der Wiskonsin-Synode. 23. Jhrg. 1887/88. Milwaukee-Dresden). — Vgl. oben S. 124—126. Eine Uebersicht der Zeitgeschichte bietet Karl Matthes' Allg. kirchl. Chronik, Hamb. 1854 ff., jetzt Dresden, (später herausg. von F. O. Stichart, dann von H. Gerlach), jetzt von F. H. Brandes.

e) Theologische Zeitschriften
zur Kenntniß des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaften.

(Die Zeitschriften für einzelne theologische Disciplinen s. je am betr. Ort.)

Aeltere periodische Schriften: Löscher's Altes und Neues aus dem Schatze theolog. Wissenschaften. Wittenb. 1701; seit 1702 als Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theol. Sachen, fortges. von Kapp; die theologischen Bibliotheken von Coler, Kraft, Ernesti, Döderlein; das theol. Journal von Döderlein, Hänlein, Ammon, Paulus, Gabler; das krit. Journal von Ammon, Bertholdt, Winer und Engelhardt; die Rinteln'schen und Marburger Annalen von Hassenkamp, Wachtler, Schwarz; die Züricher von Schultheß; die theologischen Berichte, Repertorien und Bibliotheken von Bertling, Wernsdorf, Froriep, Bahrdt, Seiler, Schleußner, Stäudlin, Schmidt u. A.; das Archiv von Bengel; die (Coburger) Annalen der gesammten Theologie und christl. Kirche. Auf kirchenhistor. Gebiete die sog. Weimarer Acta historico-ecclesiastica von Coler, Bartholomäi, Schneider, Schröder u. m. a.

Neuere: Röhr's kritische Predigerbibliothek; Tholuck's liter. Anzeiger für christl. Theologie und Wissenschaft (Halle 1830—49); die theol. Mitarbeiten von Pelt, Mau und Dorner (Kiel 1838—41); der Prophet von Sucow (Bresl. 1842—45); Francke's und Niemeyer's Zeitschrift für protest. Geistliche (Halle 1844 f., eine Fortsetzung des Halle'schen Predigerjournals); die Zeitschrift für die unirte evangel. Kirche von Eltester, Jonas, Krause, Pischon u. A. (Potsd. 1846—52); †Zeitschrift für Theologie, herausg. von den Mitgliedern der theol. Facultät in Freiburg (seit 1839); Kirche der Gegenwart von Biedermann und Fries (Zür. 1845—50) u. a. m. (Ausführlicheres bis 1837 in Winer's Handb. der theol. Liter. Bd. 1. S. 8 ff. S. 580 ff.)

*Theol. Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie. S. das Nähere über sie oben S. 126. — Register für die Jahrgg. 1878—87. Gotha 1889.

Allgem. Repertorium für die theol. Literatur und kirchl. Statistik. Herausg. von H. Reuter. 28 Jahrgg. (in je 12 Hftn.). Berlin 1833—60. Begründet 1833 von Rheinwald; dann (eine Zeitlang zwiefach) fortgesetzt von Reuter (bis 1860) und von Bruns und Häfner 1845—49.

Zeitschrift für die historische Theologie. Lpz. 1832 ff. Vgl. oben C, b, 5, S. 327.

Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Herausg. von Harleß, seit 1847 in Verb. mit G. Thomasius und v. Hofmann, dann von Letzterem, Heinr. Schmid u. Ad. von Scheurl (in je 6 Hftn.). Erl. 1839—76.

Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche, herausg. von A. G. Rudelbach und H. E. F. Guericke, fortgeführt von Fz. Delitzsch und Guericke. (in je 4 Hftn.) Leipzig 1840—78.

Theologische Jahrbücher, herausg. von E. Zeller, seit 1847 von F. C. Baur und E. Zeller. 16 Jahrgg. (in je 4 Hftn.) Tüb. 1842—57.

Jahrbücher der bibl. Wissenschaft von H. Ewald. Gött. 1849—65. (12 Bde.)

Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, begründet durch Jul. Müller, A. Neander, C. J. Nitzsch; herausg. von K. F. Th. Schneider. Berl. 1850—57; neue Folge von W. A. Hollenberg, 1858—61.

Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgesch. Unter Mitwirkung von Dorner, Hagenbach, W. Hoffmann &c. herausg. von H. Gelzer. Gotha 1852—70.

Kirchl. Zeitschr. von Kliefoth und O. Mejer. Schwerin 1854 ff.; als Theolog. Ztschr. von Kliefoth und Dieckhoff 1860—64.

Revue de théologie et de philosophie chrétienne, publiée sous la direction de T. Colani. Strasbourg 1857 ff.

Jahrbücher für deutsche Theologie, herausg. von Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer, Weizsäcker. Gotha (in jährlich 4 Heften) 1856—78.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, in Verbindung mit mehreren Gelehrten hersg. von A. Hilgenfeld. Jena 1858 ff.

Allgemeiner literar. Anzeiger für das evang. Deutschland; kritische Rundschau u. s. w. von O. Andreä und C. Brachmann. Gütersl. 1865 ff.

Der Beweis des Glaubens. Monatsschrift zur Begründ. u. Vertheid. der christl. Wahrheit für Gebildete, hersg. von O. Andreä und C. Brachmann. Gütersl. 1865 ff.

Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben herausg. v. E. Luthardt. Lpz. seit 1880.

Deutsch-evangel. Blätter, hersg. von W. Beyschlag u. A. Wolters. Berl. 1876 ff.

Jahrbücher für protest. Theologie, hersgeg. von den Mitgliedern der theol. Facultät zu Jena. Lpz. 1875 ff.

M. Heidenheim, deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theolog. Forschung und Kritik. Gotha 1861—67. 3 Bde.

Deutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und sociales Leben. Unter Mitwirkung namhafter Staatsmänner, Theologen, Historiker und Pädagogen hersg. von G. Füllner. Gotha 1871—75.

†Theologische Quartalschrift. In Verbind. mit mehr. Gelehrten herausg. von Drey, Gratz, Herbst, Hirscher, Möhler u. a., dann von Kuhn, Hefele, Welte; jetzt Himpel, Funk u. s. w. (in je 4 Hftn.). Tüb. 1819 ff.

†Histor. politische Blätter für das kathol. Deutschland, von G. Phillips und G. Görres; jetzt von J. E. Jörg u. F. Binder (in je 12 Hftn.). München 1838 ff.

†Zeitschrift für die gesammte kathol. Theologie, red. von J. Scheiner und J. M. Häusle. (8 Bde.) Noch gegenwärtig erscheint: †Der Katholik. Ztschr. für kathol. Theologie und kirchl. Leben, herausgeg. v. Heinrich und Moufang. Mainz.

Schließlich gedenken wir hier noch der Sammlungen, in denen die Studien der Geistlichkeit einzelner Länder niedergelegt sind, z. B. Klaiber's und Stirm's Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs (1827—48), 1881 wieder aufgenommen als „Theol. Studien aus Württemberg"; Käuffer's bibl. Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen (1842—46). Theol. Zeitschr. aus der Schweiz (St. Gallen u. Lpz. 1884 ff.), Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissensch. Prediger-Verein (Bd. 8 u. 9. Bonn 1889) u. dgl. m.

Ueber die holländ. Tijdschrift und die dänische Tidskrift s. o. S. 125 f.

Ueber Schürers theolog. Literaturzeitung und Luthardts theol. Literaturblatt, sowie über die anderen bibliographischen (theologischen und allgemeinen) Hülfsmittel s. o. unter F, am Ende (S. 377 f.).

---

3. Systematische Theologie.

Systematische Theologie und Dogmatik im Allgemeinen.

§ 79. Begriff und Eintheilung der systematischen Theologie.

Die systematische (dogmatische, thetische, akroamatische) Theologie ist die zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre, und zwar sowohl der Glaubens- als der Sittenlehre (Dogmatik und Moral). Was früher als eine Wissenschaft der christlichen Lehre angesehen und behandelt wurde, zerfiel indessen, hauptsächlich seit Danäus und Calixtus, in zwei gesonderte Zweige, die jedoch nur als die verschiedenen Seiten des einen christlichen Lebens, wie es im Glauben und in der Sitte sich darstellt, und in beständiger Beziehung auf einander zu betrachten sind.

Schon früher haben wir gezeigt, daß das Christenthum ursprünglich nicht als ein in sich abgeschlossenes Lehrsystem auftrat. Daraus folgt indeß nicht, daß das Christenthum überhaupt nicht die Bestimmung hatte, sich zum Lehrsystem zu entfalten. Die Anlagen dazu waren von Anfang an vorhanden und die gesunde Lehrentwickelung konnte nichts Anderes sein, als die Auseinanderlegung des Inhaltes und die Zusammenfassung desselben unter eine Idee. Es können relativ unterschieden werden die einzelnen Lehrbegriffe eines Johannes, Paulus ꝛc. (s. biblische Theologie § 62); aber diese einzelnen Systeme sind wieder nur Glieder an dem Organismus der christlichen Lehrentwickelung im Ganzen. Diese letztere kennt keinen Stillstand. Wo scheinbar ein solcher eintritt, da ist auch die Gefahr der Versteinerung und Verknöcherung vorhanden. Es giebt jedoch in der Geschichte einzelne Stadien, in welchen das dogmatische Bewußtsein der Kirche mit größerer Bestimmtheit hervortritt und in welchen die Entwickelung zu einem relativen Abschluß gelangt (vgl. Statistik § 78). Das sind die Zeiten der Symbole und der großen dogmatischen Hauptwerke, in denen der Glaube eines ganzen Zeitalters oder doch einer kirchlichen Partei, einer Schule ꝛc. sich abspiegelt.

So läßt sich von einer lutherischen, einer reformirten, einer katholischen Dogmatik reden, deren Resultate uns in geschichtlicher Objectivität entgegentreten. Man hat diese objective Darstellung auch zum Unterschiede von einer biblischen, die kirchliche Dogmatik genannt (de Wette). Aber an die Stelle einer besonderen Disciplin der biblischen Dogmatik rückte uns die biblische Theologie, die als historische Wissenschaft ein Resultat der biblischen Exegese und die Grundlage zur Dogmengeschichte ist, und anderseits wird eine kirchliche Dogmatik[1], im Sinne einer bloßen Darstellung der in den Symbolen einer Kirche niedergelegten Lehre, zu einem Theil der Symbolik, welche als historische Wissenschaft erst die Grundlage zur eigentlicheu Dogmatik bildet. Diese letztere will durchaus nicht nur Geschichtliches berichten, sondern zugleich die eigene Ueberzeugung dessen ausdrücken, der uns das System in Wort oder Schrift darlegt[2].

Mit gutem Grunde wird also die systematische Theologie von dem historischen Boden, in welchem sie allerdings wurzeln muß, abgehoben und als eine selbständige Disciplin hingestellt[3], und zwar ist sie

[1] Allerdings soll jede Dogmatik kirchlich sein, d. h. im Zusammenhange mit der Kirche stehen, aus der sie hervorgegangen ist. Wir verstehen aber hier unter dem Kirchlichen das bereits kirchlich Festgesetzte und Autorisirte, das Symbolisch-Statutarische, oder, wie es auch genannt worden ist, das Sociale (s. J. P. Lange, christliche Dogm. I). Man hat zwar neuerlich den Ausdruck „Dogmatik" eben auf dieses Statutarische, auf das Symbolisch-Traditionelle beschränken und für das, was wir die eigentliche Dogmatik nennen, den deutschen Ausdruck Glaubenslehre (als hierzu allein berechtigt) gebrauchen wollen. So namentlich nach Rothe's Vorgang Alex. Schweizer (christliche Glaubenslehre I. § 8—10). Allein bei der Elasticität des Wortes δόγμα selbst ist nicht einzusehen, warum nicht auch auf die Glaubenssätze der Gegenwart der Ausdruck „Dogma" angewandt werden dürfte. Auch dürfte der Sprachgebrauch leicht ein schwerfälliger werden, wenn man das Adjectivum „dogmatisch", das Verbum „dogmatisiren" durch andere Wörter ersetzen müßte, wie etwa „glaubenslehrig". Auch von der Goltz (Jhrbb. f. d. Theol. IV. S. 688) erklärt, daß er auf die Unterscheidung von Dogmatik und Glaubenslehre nicht das Gewicht legen könne, wie Schweizer es thut, und fährt fort: „Eine Berichterstattung über die Dogmen der Väter ist keine Dogmatik, sondern ein Querschnitt aus der Dogmengeschichte."

[2] Freilich nur sofern diese eigene Ueberzeugung mit dem Anspruch auftritt, den rechten Ausdruck für das gefunden zu haben, was überhaupt gegenwärtig in der Kirche lebt und sich geltend zu machen das Recht hat, verdient die Einzeldarstellung den Namen einer „Dogmatik". Eine Zusammenstellung bloß subjectiver Ueberzeugungen, ohne Rücksicht auf die Kirche oder gar in der Absicht, sich mit dieser subjectiven Ueberzeugung der Kirche gegenüberzustellen, ihre Lehre aufzulösen oder sie doch auf ein Nichts zu reduciren, verdient jeden anderen Namen eher, als den einer Dogmatik oder Glaubenslehre.

[3] Lücke (Stud. u. Krit. 1834. 4. S. 775): „Ich bin der Meinung, daß das wissenschaftliche Interesse, woraus die systematische Theologie hervorgeht, überwiegend ein anderes ist als das historische, das kritische selbst eingerechnet. Es ist eben das systematische und zwar nicht das untergeordnete Interesse der organischen Anordnung eines gegebenen historischen Stoffes, sondern das Interesse, die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christl. Denkens darüber verschwindet. Dieß ist etwas ganz Anderes als das historische." — Lange a. a. O. S. 49: „Die Bedeutung der Dogmatik wird wesentlich verdunkelt, wenn man, wie Schleiermacher, die Dogmatik als einen Zweig der historischen Theologie behandelt. Die historische Theologie hat zunächst die Bestimmung, die Dogmatik zu vermitteln, nicht aber sie zu absorbiren."

der Heerd des theologischen Heiligthums; in ihr pulsirt das theologische Leben. Sie verarbeitet den exegetischen und geschichtlichen Stoff zur Lehre für die Gegenwart, aus der dann auch die praktische Theologie ihre leitenden Grundsätze entlehnt. Sie darf sich daher auch wohl die Theologie κατ' ἐξοχήν nennen.

Nun ist aber die christliche Lehre nicht bloß Glaubenslehre in dem falschen Sinne, nach welchem der Glaube bloß der religiösen Vorstellung und der Erkenntniß zugewandt ist, sondern sie ist als Glaubenslehre zugleich auch Lebenslehre. Das Christenthum umfaßt Gesinnung und Wandel als eins. Es predigt den Glauben und die Buße (Sinnesänderung). Ja, bei seinem durch und durch praktischen Charakter erscheint die Lebenserneuerung vom innersten Grunde des Gemüths aus (die Wiedergeburt) als sein Erstes, und das Denken (Reflectiren) darüber als das Abgeleitete. Das Christenthum ist Religion (nicht Theologie) in seinem Ursprunge, und wenn, wie oben (§ 12) gezeigt worden, die Religion zwar „weder ein Wissen, noch ein Thun ist" in ihrem Ursprunge, aber doch nothwendig zu Beiden hinführt, so muß sich auch eine Religionslehre nach beiden Seiten hin vollenden, nach der Seite des Wissens und Thuns, als Dogmatik und Sittenlehre. Auf dem praktischen Gebiete ist man darüber einverstanden. Niemand wird in einem Katechismus der christlichen Lehre das Dogmatische oder Moralische vermissen wollen, und von den Predigten werden wohl die mit Recht für die besten gehalten, in welchen Beides Eins geworden ist. Es fragt sich nun aber, ob es in der Wissenschaft auch also soll gehalten werden. Anfänglich, als sich die Wissenschaft selbst noch aus dem Praktischen herausbildete, lief Beides durch einander (so z. B. in Augustin's de doctrina christiana). Im ganzen aber überwog das dogmatische Interesse von jeher das ethische in den Religionsstreitigkeiten, und wenn auch die Reformation zunächst aus sittlichen (nicht abstract doctrinären) Motiven hervorging, so kehrte sich doch das Verhältniß bald wieder dahin um, daß auf die dogmatischen Lehrbestimmungen das größere Gewicht gelegt wurde. Man könnte sagen, es sei mit Recht die Hauptsorgfalt auf die Bestimmung der Glaubenswahrheiten verwendet worden, da die Werke aus dem Glauben fließen sollen; allein darin bestand das Einseitige, daß der Glaube oft zu wenig von der dynamischen und zu sehr von der bloß theoretischen (intellectuellen) Seite gefaßt wurde, indem man die Glaubensvorstellung mit dem Glaubensleben, die Glaubensmeinung mit der Glaubenskraft verwechselte. So kam die christliche Ethik lange Zeit zu kurz; sie saß bei der Dogmatik nur zu Lehen: man schob sie nothdürftig bei der Lehre vom göttlichen Gesetze ein, und hängte dann gelegentlich den einzelnen Dogmen noch einen usus practicus an. Man kann sich daher nicht verwundern, daß Calixt auf den Gedanken kam, die Moral von der Dogmatik zu emancipiren und ihr ein besonderes Gebiet anzuweisen [4]. Aber von einer Emancipation hätte nie die Rede sein sollen: eine christliche Moral mußte ja doch immer wieder ihren Fuß und ihr Heimathsrecht in der christlichen Dogmatik haben, wenn sie nicht auf den christlichen Charakter verzichten und sich in die allgemeine (philosophische)

---

[4] Schon vor Calixtus versuchte dieß der reformirte Theologe Danäus.

Moral verlaufen wollte. Letzteres geschah denn auch wirklich. Ja, es gab eine Zeit, wo sich die Moral auch im Praktischen so breit machte, daß die Dogmatik immer mehr zu einem dünnen Extract zusammenschrumpfte. Die Trennung beider war falsch, sobald sie sich auch auf die Principien erstreckte und eine innere Unabhängigkeit der Moral von der Dogmatik voraussetzte. Insofern hat man wohlgethan, wieder an die ursprüngliche Einheit und Zusammengehörigkeit beider zu erinnern. Ob aber darum nun auch wieder die Verschmelzung beider zu einer Wissenschaft [5] geboten sei, ist eine andere Frage. Die Wissenschaft muß oft trennen, was das Leben eint, und so gut wie die Philosophie zwischen Religionsphilosophie und Ethik trennt, eben so gut muß die Theologie zwischen Dogmatik und Moral trennen. Die eine hat es mit credendis, die andere mit agendis zu thun; die eine bewegt sich auf dem Gebiete der Vorstellung, der Glaubenserkenntniß, die andere auf dem der Gesinnungs- und Handlungsweise aus dieser Erkenntniß heraus. Mit anderen Worten: „Die Dogmatik stellt das Leben dar nach seiner transcendenten Beziehung auf seinen ewigen Grund zu Gott, die Ethik nach seiner immanenten Beziehung auf die Menschenwelt; die Dogmatik erfaßt dasselbe nach seinem specifisch-kirchlichen, die Ethik nach seinem allgemein-menschlichen Charakter; die Dogmatik beschreibt das Organ, die Ethik die Aufgaben seiner Kraft; die Dogmatik lehrt, wie der Mensch sein christliches Leben gewinne aus Gott, die Ethik, wie er es bethätige an der Menschenwelt, in der menschlichen Sitte und vermittelst der menschgewordenen Kraft (der Tugend)." (J. P. Lange, christl. Dogm. I, S. 46 f.) Es darf daher nie die Beziehung des Einen auf das Andere vergessen werden, und eine ächt christliche Dogmatik wird stets ebenso in die Moral hineinweisen, wie die christliche Moral auf die Dogmatik zurückweist. Uebrigens ist es schon von Schleiermacher als „wünschenswerth" bezeichnet worden, „daß sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend mache" [6], und diesem Wunsche ist denn in neuester Zeit von zwei namhaften Theologen, obwohl in verschiedener Weise, entsprochen worden (von Nitzsch und von Beck). Endlich ist auch der Weg eingeschlagen worden, die Glaubenslehre ihrem principiellen Gehalte nach in die Ethik aufzunehmen, als das dieselbe wesentlich Bestimmende, und nur das Historische davon als Dogmatik zu fassen (Rothe) [7], ein Sprachgebrauch, der sich doch nicht durchzusetzen vermochte

---

[5] J. C. v. Hofmann (Schriftbeweis I. S. 14 f.) will der Scheidung von Dogmatik und Ethik kein anderes Recht als das „der Bequemlichkeit" zuerkennen. „Es wird nichts übrig bleiben als anzuerkennen, die christliche Ethik als Wissenschaft vom Verhalten des Christen — nicht des Menschen überhaupt — gegen Gott sei ein ablösbarer, aber deßhalb nicht selbstständiger Theil des einen Lehrganges, welcher durch die Aussage des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit entsteht".

[6] Schleiermacher § 231, vgl. überh. § 223—231. — Aehnlich ist die Stellung Ritschls (Rechtf. u. Vers. [3] III. S. 14): „Die Dogmatik begreift alle Bedingungen des Christenthums in dem Schema der Bewirkung durch Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntniß voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gemeinschaftlichen Christenlebens in dem Schema der persönlichen Selbstthätigkeit." Zugleich hat aber Ritschl in seinem „Unterricht in der christl. Religion" (3. Aufl. Bonn 1886) die ungetheilte Behandlung zum Recht kommen lassen.

[7] Theol. Ethik I, 38; vgl. dagegen Lange a. a. O. S. 49 und Julius Müller in Herzog's R.-E. 1. Aufl. III, 439. Auch Dorner ebend. IV, 187 f.:

§ 80. Allgemeiner Charakter der Dogmatik.

Die christliche Dogmatik (Glaubenslehre) bildet den Mittelpunkt der Theologie, indem in ihr die Ergebnisse der exegetischen und historischen Forschung, soweit dieselben den Inhalt des christlichen Glaubens selbst angehen, in das Bewußtsein der Gegenwart verarbeitet und zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden werden, aus welchem wieder die Grundsätze für die Sittenlehre und die praktische Theologie abzuleiten sind. Sie ist weder bloße Religionsphilosophie noch bloße Dogmengeschichte, und ebensowenig bloße biblische oder bloße symbolisch-biblische Dogmatik, sondern eine historisch-philosophische Wissenschaft, in welcher das auf historisch-exegetischem Wege Gewonnene zu einem systematischen Ganzen verarbeitet erscheint, als Summe der christlichen Glaubenswahrheit, welche, eben als Glaubenswahrheit, in innerem Zusammenhang mit den Thatsachen des religiösen Bewußtseins steht. Sie verlangt daher ebensowohl eine exegetisch-historische als eine philosophische Vorbildung.

Was oben (§ 79) von der systematischen Theologie überhaupt gesagt wurde, gilt näher von der Dogmatik als der Disciplin, in welcher der eigentliche Schwerpunkt der Theologie ruht; denn auch die mit ihr verbundene Sittenlehre hängt zuletzt an ihr, so daß man mit Augusti (System der christlichen Dogmatik § 1) sagen kann, der alte und allgemeine Sprachgebrauch, welcher Dogmatik und Theologie als Eins faßte, sei ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man von jeher dieser ersten unter den theologischen Disciplinen beilegte. Sie ist nach Lange's Ausdruck (a. a. O. S. 46) „im specifischen Sinne die Theologie der Kirche". Gleichwohl sind nicht Alle über den Umfang und die Bedeutung dieser Wissenschaft einverstanden, indem die Einen sie zu einer bloß historischen, die Anderen zu einer philosophischen (speculativen) Wissenschaft machen; und auch die, welche das Geschichtliche und Speculative in ihr zugleich anerkennen, denken über das Verhältniß des einen Moments zum anderen sehr verschieden.

Die Neigung, die Dogmatik zu einer rein historischen Wissenschaft zu machen, kann mit verschiedenen Grundansichten zusammenhängen. Eine starre Orthodoxie, welche das Lehrsystem ein- für allemal abgeschlossen wähnt, engt die Dogmatik ebensosehr in die Grenzen der Vergangenheit

---

(2. Aufl. S. 352) „Dogmatik und Ethik sind so gewiß selbstständige Disciplinen, als Gott und der Mensch wirklich verschieden sind. . . Die Dogmatik beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken und Thaten, welche . . zum Ziel eine ethische Welt haben; die christl. Ethik beschäftigt sich mit dem nach Gottes thatwerdendem Liebesrathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten." Vgl. auch Schenkel's Dogmatik I, 13.

ein, wie der Indifferentismus sie zu einer bloßen alten Geschichte machen will, welche der eigenen Weisheit höchstens die sehr entbehrliche Schleppe nachträgt. An Urtheilen der letzteren Art hat es im vorigen Jahrhundert nicht gefehlt, und noch mehrere dogmatische Werke dieses Jahrhunderts sind mit unverarbeitetem historischem Stoffe angefüllt (Bretschneider, Wegscheider), oder nehmen (wie Tzschirner) eine bloß referirende Stellung ein. Es giebt aber noch eine andere historische Ansicht von der Dogmatik, die doch wenigstens von einem lebendigen Begriff der Geschichte ausgeht und daher eine geistige Vermittelung zwischen Vergangenheit und Gegenwart setzt. So Herder[1] und besonders Schleiermacher, der eigentlich schon ganz aus der Vergangenheit heraustritt und die Dogmatik (ähnlich der Statistik) zu einer Wissenschaft der geschichtlich bedingten Gegenwart macht, indem er sie faßt als „die zusammenhängende Darstellung der Lehre wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im Allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenparthei geltend ist“[2].

Mit Recht ist dagegen gefragt worden: was heißt „geltend“? Darauf hat Schleiermacher die Antwort: „Geltend heißt die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird“[3], oder, „was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen“[4], wobei er jedoch selbst zugeben muß, daß „die Grenzen nach Zeit und Umständen weiter und enger gesteckt seien“. Indem nun nach dieser Definition nicht das darzustellen ist, was einst gegolten hat, sondern das, was gilt, so tritt die Dogmatik schon mit dem einen Fuß aus dem rein historischen Ge-

---

[1] Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (Werke zur Rel. u. Theol. XII, 325): „Dogmatik, selbst dem Begriff ihres Namens nach (?), ist nichts als eine Dogmengeschichte. Jedes Dogma rein philologisch, historisch, philosophisch durchführen, sodann für unsere Zeit dessen Gebrauch zeigen, wie unterrichtend und heilsam!“ — Wenn, gestützt auf dieses Wort, Röhr (Briefe über den Rationalismus S. 39) die Erwartung ausdrückte, daß die Zeit kommen werde, wo unsere Dogmatik nur als Dogmengeschichte auftreten werde, und sich dabei auf den Gang beruft, den der Forschungsgeist der Theologen seit Socin und Herbert von Cherbury genommen, so schien zur Erfüllung dieser Weissagung wenig Hoffnung vorhanden. Gleichwohl ist nun von anderer Seite her und in anderem Zusammenhange der „Dogmatik“ als solcher ein Todtenschein ausgestellt worden, sofern sie als „Kirchensatzungs-Wissenschaft“ von der Glaubenslehre unterschieden wird. Schweizer a. a. O. (s. § 79, Anm. 1) sagt: „An die Stelle der frühern Dogmatik ist die evangelisch-protestantische Glaubenslehre getreten und hat, in jener nur sehr bedingt und gebunden enthalten, sich von der dogmatischen Fessel frei gemacht als Darstellung des Glaubens der jeweiligen Entwickelungsstufe der evangelischen Kirche“; doch hängt dieß mit der oben erwähnten Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zusammen. Der wilde Ruf: „keine Dogmatik mehr!“, der sich in gewissen Parteischriften hat vernehmen lassen, kann nur Solchen imponiren, die mit jeder geschichtlichen Entwickelung gebrochen haben. Dagegen können wir Biedermann beistimmen, wenn er (Chr. Dogm. S. 17. 2. Aufl. S. 37) verlangt, daß die „bloße Glaubenssatzungslehre von einer wirklichen protestantischen Glaubenswissenschaft müsse überwunden werden“, wobei er mit Recht bemerkt, dieß geschehe aber nicht dadurch, daß man die Dogmatik für eine solche Satzungslehre erkläre.

[2] Darstellung § 97. 196 ff. Der christliche Glaube Bd. I. S. 1.

[3] Der christliche Glaube Bd. I. S. 1.

[4] Darstellung § 196, Anm.

biete heraus. Schleiermacher geht aber noch weiter. Indem er verlangt, daß die Dogmatik nicht bloß fremde, sondern eigene Ueberzeugung zu geben habe (§ 196), und ihr sogar einen divinatorischen Charakter zuschreibt (§ 202), indem er „Reinigung und Vervollkommnung der Lehre“ [5] als ihre Aufgabe faßt und ein kritisches Verfahren fordert (welches letztere freilich auch schon bei der Historie gilt), so macht er sie zugleich zu einer Wissenschaft, die auf die Zukunft gerichtet ist und die eben so lehrt, was hinfort gelten soll, als was gilt und gegolten hat. Damit aber fällt die Dogmatik offenbar aus dem Rahmen der historischen Theologie heraus, und eben deshalb sind sowohl von Anhängern der Schleiermacher'schen Schule als auch von Anderen nicht ungegründete Bedenken gegen diese Einrahmung erhoben worden [6].

Damit ist aber der recht verstandene historische Charakter der Dogmatik nicht geleugnet. Dieser ist vielmehr festzuhalten, wenn die Dogmatik nicht mit der Religionsphilosophie in Eins zusammenfallen soll. Der Glaubensinhalt der Dogmatik ist allerdings ein historisch begründeter, nur daß derselbe noch durch den philosophischen Gedankenproceß hindurchzugehen hat. Die Dogmatik hat es nicht bloß mit dem abstracten religiösen Bewußtsein, sondern mit dem Bewußtsein der Kirche, mit geschichtlich vermittelten Offenbarungen Gottes an die Menschheit zu thun. Nur muß das Göttliche, soweit es menschlich, in unsern Glaubensgedanken, erfaßbar ist, auch in der Form menschlichen Denkens erfaßt und in das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart aufgenommen werden.[7] So durchdringen sich in der Behandlung der Glaubenslehre Verstehen des geschichtlich Gegebenen und philosophisch-syste-

---

[5] Der christliche Glaube I, 130. Besonders deutlich spricht sich Schleiermacher gegen eine bloß empirisch geschichtliche Fassung der Dogmatik (und Moral) aus in der „christlichen Sitte“ S. 9: „Immerhin können wir dabei stehen bleiben, daß jede Darstellung der christl. Lehre eine geschichtliche ist, aber sie darf deßwegen nicht aufhören, auch eine systematische zu sein; sowie andrerseits dabei, daß jede eine systematische ist, aber sie darf nie rein systematisch, sondern muß immer nur geschichtlich-systematisch sein.“

[6] S. oben S. 392 Anm. 3 die Stelle aus Lücke. Aehnlich auch von der Goltz a. a. O. (ibid. Anm. 1): „Wenn unter Bezeichnung der Dogmatik als einer historischen Disciplin nur dieß verstanden sein soll, daß sie keine speculative Begründung des Christenthums ist, daß sie die positive Wahrheit des christl. Glaubens, wie sie ein Gemeingut der Kirche ist, in ihrem innern Zusammenhang begrifflich verarbeitet, so läßt sich nichts dagegen einwenden. Aber die Bezeichnung „historisch“ ist doch mißverständlich; sie hat bei ihrem Urheber, Schleiermacher, noch den anderen Sinn, daß die systematische Theologie nur ein geschichtlich Gegebenes darzustellen habe, ohne Anspruch auf maßgebende Wahrheit zu erheben. Das ist irrig. Die Dogmatik hat von jeher nicht nur Bericht erstatten wollen, was die Kirche lehrt oder gelehrt hat, sondern was sie lehren soll; die Dogmatik will maßgebend darstellen, was der normale Ausdruck für die Wahrheit ist in dem Gebiete christlichen Glaubens. Das ist ja auch der eigentliche Sinn des Wortes Dogma; das Dogma ist fixirter, kirchlich bewährter Ausdruck für die Wahrheit des Glaubens.“

[7] Vgl. de Wette (Dogm. I. § 60): „Darstellung des Christenthums im Verhältnisse zu einer Zeitbildung ist Dogmatik.“ Andere Definitionen, wie die von Reinhard, Wegscheider, Tzschirner, leiden an großer Unbestimmtheit, wie z. B. die von Tzschirner: „Dogmatik ist die Wissenschaft der christl. Glaubenslehre oder die wissenschaftl. Darstellung der im Christenthum enthaltenen Lehre von Gott und göttlichen Dingen.“

Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, begründet durch Jul. Müller, A. Neander, C. J. Nitzsch; herausg. von K. F. Th. Schneider, Berl. 1850—57; neue Folge von W. A. Hollenberg, 1858—61.
Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgesch. Unter Mitwirkung von Dorner, Hagenbach, W. Hoffmann rc. herausg. von H. Gelzer. Gotha 1852—70.
Kirchl. Zeitschr. von Kliefoth und O. Mejer. Schwerin 1854 ff.; als Theolog. Ztschr. von Kliefoth und Dieckhoff 1860—64.
Revue de théologie et de philosophie chrétienne, publiée sous la direction de T. Colani. Strasbourg 1857 ff.
Jahrbücher für deutsche Theologie, herausg. von Liebner, Dorner, Ehrenfeuchter, Landerer, Palmer, Weizsäcker. Gotha (in jährlich 4 Heften) 1856—78.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, in Verbindung mit mehreren Gelehrten hersg. von A. Hilgenfeld. Jena 1858 ff.
Allgemeiner literar. Anzeiger für das evang. Deutschland; kritische Rundschau u. s. w. von O. Andreä und C. Brachmann. Gütersl. 1865 ff.
Der Beweis des Glaubens. Monatsschrift zur Begründ. u. Vertheid. der christl. Wahrheit für Gebildete, hersg. von O. Andreä und C. Brachmann. Gütersl. 1865 ff.
Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben herausg. v. E. Luthardt. Lpz. seit 1880.
Deutsch-evangel. Blätter, hersg. von W. Beyschlag u. A. Wolters. Berl. 1876 ff.
Jahrbücher für protest. Theologie, hersgeg. von den Mitgliedern der theol. Facultät zu Jena. Lpz. 1875 ff.

M. Heidenheim, deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theolog. Forschung und Kritik. Gotha 1861—67. 3 Bde.
Deutsche Blätter. Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und sociales Leben. Unter Mitwirkung namhafter Staatsmänner, Theologen, Historiker und Pädagogen hersg. von G. Füllner. Gotha 1871—75.

†Theologische Quartalschrift. In Verbind. mit mehr. Gelehrten herausg. von Drey, Gratz, Herbst, Hirscher, Möhler u. a., dann von Kuhn, Hefele, Welte; jetzt Himpel, Funk u. s. w. (in je 4 Hftn.). Tüb. 1819 ff.
†Histor. politische Blätter für das kathol. Deutschland, von G. Phillips und G. Görres; jetzt von J. E. Jörg u. F. Binder (in je 12 Hftn.). München 1838 ff.
†Zeitschrift für die gesammte kathol. Theologie, red. von J. Scheiner und J. M. Häusle. (8 Bde.) Noch gegenwärtig erscheint: †Der Katholik. Ztschr. für kathol. Theologie und kirchl. Leben, herausgeg. v. Heinrich und Moufang. Mainz.

Schließlich gedenken wir hier noch der Sammlungen, in denen die Studien der Geistlichkeit einzelner Länder niedergelegt sind, z. B. Klaiber's und Stirm's Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs (1827—48), 1881 wieder aufgenommen als „Theol. Studien aus Württemberg"; Käuffer's bibl. Studien von Geistlichen des Königreichs Sachsen (1842—46). Theol. Zeitschr. aus der Schweiz (St. Gallen u. Lpz. 1884 ff.), Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissensch. Prediger-Verein (Bd. 8 u. 9. Bonn 1889) u. dgl. m.

Ueber die holländ. Tijdschrift und die dänische Tidskrift s. o. S. 125 f.

Ueber Schürers theolog. Literaturzeitung und Luthardts theol. Literaturblatt, sowie über die anderen bibliographischen (theologischen und allgemeinen) Hülfsmittel s. o. unter F, am Ende (S. 377 f.).

3. Systematische Theologie.

Systematische Theologie und Dogmatik im Allgemeinen.

§ 79. Begriff und Eintheilung der systematischen Theologie.

Die systematische (dogmatische, thetische, akroamatische) Theologie ist die zusammenhängende wissenschaftliche Darstellung der christlichen Lehre, und zwar sowohl der Glaubens- als der Sittenlehre (Dogmatik und Moral). Was früher als eine Wissenschaft der christlichen Lehre angesehen und behandelt wurde, zerfiel indessen, hauptsächlich seit Danäus und Calixtus, in zwei gesonderte Zweige, die jedoch nur als die verschiedenen Seiten des einen christlichen Lebens, wie es im Glauben und in der Sitte sich darstellt, und in beständiger Beziehung auf einander zu betrachten sind.

Schon früher haben wir gezeigt, daß das Christenthum ursprünglich nicht als ein in sich abgeschlossenes Lehrsystem auftrat. Daraus folgt indeß nicht, daß das Christenthum überhaupt nicht die Bestimmung hatte, sich zum Lehrsystem zu entfalten. Die Anlagen dazu waren von Anfang an vorhanden und die gesunde Lehrentwickelung konnte nichts Anderes sein, als die Auseinanderlegung des Inhaltes und die Zusammenfassung desselben unter eine Idee. Es können relativ unterschieden werden die einzelnen Lehrbegriffe eines Johannes, Paulus rc. (s. biblische Theologie § 62); aber diese einzelnen Systeme sind wieder nur Glieder an dem Organismus der christlichen Lehrentwickelung im Ganzen. Diese letztere kennt keinen Stillstand. Wo scheinbar ein solcher eintritt, da ist auch die Gefahr der Versteinerung und Verknöcherung vorhanden. Es giebt jedoch in der Geschichte einzelne Stadien, in welchen das dogmatische Bewußtsein der Kirche mit größerer Bestimmtheit hervortritt und in welchen die Entwickelung zu einem relativen Abschluß gelangt (vgl. Statistik § 78). Das sind die Zeiten der Symbole und der großen dogmatischen Hauptwerke, in denen der Glaube eines ganzen Zeitalters oder doch einer kirchlichen Partei, einer Schule rc. sich abspiegelt.

So läßt sich von einer lutherischen, einer reformirten, einer katholischen Dogmatik reden, deren Resultate uns in geschichtlicher Objectivität entgegentreten. Man hat diese objective Darstellung auch zum Unterschiede von einer biblischen, die kirchliche Dogmatik genannt (de Wette). Aber an die Stelle einer besonderen Disciplin der biblischen Dogmatik rückte uns die biblische Theologie, die als historische Wissenschaft ein Resultat der biblischen Exegese und die Grundlage zur Dogmengeschichte ist, und anderseits wird eine kirchliche Dogmatik[1], im Sinne einer bloßen Darstellung der in den Symbolen einer Kirche niedergelegten Lehre, zu einem Theil der Symbolik, welche als historische Wissenschaft erst die Grundlage zur eigentlicheu Dogmatik bildet. Diese letztere will durchaus nicht nur Geschichtliches berichten, sondern zugleich die eigene Ueberzeugung dessen ausdrücken, der uns das System in Wort oder Schrift darlegt[2].

Mit gutem Grunde wird also die systematische Theologie von dem historischen Boden, in welchem sie allerdings wurzeln muß, abgehoben und als eine selbständige Disciplin hingestellt[3], und zwar ist sie

[1] Allerdings soll jede Dogmatik kirchlich sein, d. h. im Zusammenhange mit der Kirche stehen, aus der sie hervorgegangen ist. Wir verstehen aber hier unter dem Kirchlichen das bereits kirchlich Festgesetzte und Autorisirte, das Symbolisch-Statutarische, oder, wie es auch genannt worden ist, das Sociale (s. J. P. Lange, christliche Dogm. I). Man hat zwar neuerlich den Ausdruck „Dogmatik" eben auf dieses Statutarische, auf das Symbolisch-Traditionelle beschränken und für das, was wir die eigentliche Dogmatik nennen, den deutschen Ausdruck Glaubenslehre (als hierzu allein berechtigt) gebrauchen wollen. So namentlich nach Rothe's Vorgang Alex. Schweizer (christliche Glaubenslehre I. § 8—10). Allein bei der Elasticität des Wortes δόγμα selbst ist nicht einzusehen, warum nicht auch auf die Glaubenssätze der Gegenwart der Ausdruck „Dogma" angewandt werden dürfte. Auch dürfte der Sprachgebrauch leicht ein schwerfälliger werden, wenn man das Adjectivum „dogmatisch", das Verbum „dogmatisiren" durch andere Wörter ersetzen müßte, wie etwa „glaubenslehrig". Auch von der Goltz (Jhrbb. f. d. Theol. IV. S. 688) erklärt, daß er auf die Unterscheidung von Dogmatik und Glaubenslehre nicht das Gewicht legen könne, wie Schweizer es thut, und fährt fort: „Eine Berichterstattung über die Dogmen der Väter ist keine Dogmatik, sondern ein Querschnitt aus der Dogmengeschichte."

[2] Freilich nur sofern diese eigene Ueberzeugung mit dem Anspruch auftritt, den rechten Ausdruck für das gefunden zu haben, was überhaupt gegenwärtig in der Kirche lebt und sich geltend zu machen das Recht hat, verdient die Einzeldarstellung den Namen einer „Dogmatik". Eine Zusammenstellung bloß subjectiver Ueberzeugungen, ohne Rücksicht auf die Kirche oder gar in der Absicht, sich mit dieser subjectiven Ueberzeugung der Kirche gegenüberzustellen, ihre Lehre aufzulösen oder sie doch auf ein Nichts zu reduciren, verdient jeden anderen Namen eher, als den einer Dogmatik oder Glaubenslehre.

[3] Lücke (Stud. u. Krit. 1834. 4. S. 775): „Ich bin der Meinung, daß das wissenschaftliche Interesse, woraus die systematische Theologie hervorgeht, überwiegend ein anderes ist als das historische, das kritische selbst eingerechnet. Es ist eben das systematische und zwar nicht das untergeordnete Interesse der organischen Anordnung eines gegebenen historischen Stoffes, sondern das Interesse, die Lehrsätze des christlichen Glaubens und Handelns in ihrer absoluten Wahrheit wissenschaftlich so darzustellen, daß aller Zweifel und Widerspruch und jede innere Zusammenhangslosigkeit des christl. Denkens darüber verschwindet. Dieß ist etwas ganz Anderes als das historische." — Lange a. a. O. S. 49: „Die Bedeutung der Dogmatik wird wesentlich verdunkelt, wenn man, wie Schleiermacher, die Dogmatik als einen Zweig der historischen Theologie behandelt. Die historische Theologie hat zunächst die Bestimmung, die Dogmatik zu vermitteln, nicht aber sie zu absorbiren."

der Heerd des theologischen Heiligthums; in ihr pulsirt das theologische Leben. Sie verarbeitet den exegetischen und geschichtlichen Stoff zur Lehre für die Gegenwart, aus der dann auch die praktische Theologie ihre leitenden Grundsätze entlehnt. Sie darf sich daher auch wohl die Theologie κατ' ἐξοχήν nennen.

Nun ist aber die christliche Lehre nicht bloß Glaubenslehre in dem falschen Sinne, nach welchem der Glaube bloß der religiösen Vorstellung und der Erkenntniß zugewandt ist, sondern sie ist als Glaubenslehre zugleich auch Lebenslehre. Das Christenthum umfaßt Gesinnung und Wandel als eins. Es predigt den Glauben und die Buße (Sinnesänderung). Ja, bei seinem durch und durch praktischen Charakter erscheint die Lebenserneuerung vom innersten Grunde des Gemüths aus (die Wiedergeburt) als sein Erstes, und das Denken (Reflectiren) darüber als das Abgeleitete. Das Christenthum ist Religion (nicht Theologie) in seinem Ursprunge, und wenn, wie oben (§ 12) gezeigt worden, die Religion zwar „weder ein Wissen, noch ein Thun ist" in ihrem Ursprunge, aber doch nothwendig zu Beiden hinführt, so muß sich auch eine Religionslehre nach beiden Seiten hin vollenden, nach der Seite des Wissens und Thuns, als Dogmatik und Sittenlehre. Auf dem praktischen Gebiete ist man darüber einverstanden. Niemand wird in einem Katechismus der christlichen Lehre das Dogmatische oder Moralische vermissen wollen, und von den Predigten werden wohl die mit Recht für die besten gehalten, in welchen Beides Eins geworden ist. Es fragt sich nun aber, ob es in der Wissenschaft auch also soll gehalten werden. Anfänglich, als sich die Wissenschaft selbst noch aus dem Praktischen herausbildete, lief Beides durch einander (so z. B. in Augustin's de doctrina christiana). Im ganzen aber überwog das dogmatische Interesse von jeher das ethische in den Religionsstreitigkeiten, und wenn auch die Reformation zunächst aus sittlichen (nicht abstract doctrinären) Motiven hervorging, so kehrte sich doch das Verhältniß bald wieder dahin um, daß auf die dogmatischen Lehrbestimmungen das größere Gewicht gelegt wurde. Man könnte sagen, es sei mit Recht die Hauptsorgfalt auf die Bestimmung der Glaubenswahrheiten verwendet worden, da die Werke aus dem Glauben fließen sollen; allein darin bestand das Einseitige, daß der Glaube oft zu wenig von der dynamischen und zu sehr von der bloß theoretischen (intellectuellen) Seite gefaßt wurde, indem man die Glaubensvorstellung mit dem Glaubensleben, die Glaubensmeinung mit der Glaubenskraft verwechselte. So kam die christliche Ethik lange Zeit zu kurz; sie saß bei der Dogmatik nur zu Lehen: man schob sie nothdürftig bei der Lehre vom göttlichen Gesetze ein, und hängte dann gelegentlich den einzelnen Dogmen noch einen usus practicus an. Man kann sich daher nicht verwundern, daß Calixt auf den Gedanken kam, die Moral von der Dogmatik zu emancipiren und ihr ein besonderes Gebiet anzuweisen [4]. Aber von einer Emancipation hätte nie die Rede sein sollen: eine christliche Moral mußte ja doch immer wieder ihren Fuß und ihr Heimathsrecht in der christlichen Dogmatik haben, wenn sie nicht auf den christlichen Charakter verzichten und sich in die allgemeine (philosophische)

[4] Schon vor Calixtus versuchte dieß der reformirte Theologe Danäus.

Moral verlaufen wollte. Letzteres geschah denn auch wirklich. Ja, es gab eine Zeit, wo sich die Moral auch im Praktischen so breit machte, daß die Dogmatik immer mehr zu einem dünnen Extract zusammenschrumpfte. Die Trennung beider war falsch, sobald sie sich auch auf die Principien erstreckte und eine innere Unabhängigkeit der Moral von der Dogmatik voraussetzte. Insofern hat man wohlgethan, wieder an die ursprüngliche Einheit und Zusammengehörigkeit beider zu erinnern. Ob aber darum nun auch wieder die Verschmelzung beider zu einer Wissenschaft[5] geboten sei, ist eine andere Frage. Die Wissenschaft muß oft trennen, was das Leben eint, und so gut wie die Philosophie zwischen Religionsphilosophie und Ethik trennt, eben so gut muß die Theologie zwischen Dogmatik und Moral trennen. Die eine hat es mit credendis, die andere mit agendis zu thun; die eine bewegt sich auf dem Gebiete der Vorstellung, der Glaubenserkenntniß, die andere auf dem der Gesinnungs- und Handlungsweise aus dieser Erkenntniß heraus. Mit anderen Worten: „Die Dogmatik stellt das Leben dar nach seiner transcendenten Beziehung auf seinen ewigen Grund zu Gott, die Ethik nach seiner immanenten Beziehung auf die Menschenwelt; die Dogmatik erfaßt dasselbe nach seinem specifisch-kirchlichen, die Ethik nach seinem allgemein-menschlichen Charakter; die Dogmatik beschreibt das Organ, die Ethik die Aufgaben seiner Kraft; die Dogmatik lehrt, wie der Mensch sein christliches Leben gewinne aus Gott, die Ethik, wie er es bethätige an der Menschenwelt, in der menschlichen Sitte und vermittelst der menschgewordenen Kraft (der Tugend)." (J. P. Lange, christl. Dogm. I, S. 46 f.) Es darf daher nie die Beziehung des Einen auf das Andere vergessen werden, und eine ächt christliche Dogmatik wird stets ebenso in die Moral hineinweisen, wie die christliche Moral auf die Dogmatik zurückweist. Uebrigens ist es schon von Schleiermacher als „wünschenswerth" bezeichnet worden, „daß sich auch die ungetheilte Behandlung von Zeit zu Zeit wieder geltend mache"[6], und diesem Wunsche ist denn in neuester Zeit von zwei namhaften Theologen, obwohl in verschiedener Weise, entsprochen worden (von Nitzsch und von Beck). Endlich ist auch der Weg eingeschlagen worden, die Glaubenslehre ihrem principiellen Gehalte nach in die Ethik aufzunehmen, als das dieselbe wesentlich Bestimmende, und nur das Historische davon als Dogmatik zu fassen (Rothe)[7], ein Sprachgebrauch, der sich doch nicht durchzusetzen vermochte

[5] J. C. v. Hofmann (Schriftbeweis I. S. 14 f.) will der Scheidung von Dogmatik und Ethik kein anderes Recht als das „der Bequemlichkeit" zuerkennen. „Es wird nichts übrig bleiben als anzuerkennen, die christliche Ethik als Wissenschaft vom Verhalten des Christen — nicht des Menschen überhaupt — gegen Gott sei ein ablösbarer, aber deßhalb nicht selbstständiger Theil des einen Lehrganges, welcher durch die Aussage des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit entsteht".

[6] Schleiermacher § 231, vgl. überh. § 223—231. — Aehnlich ist die Stellung Ritschls (Rechtf. u. Vers. [3] III. S. 14): „Die Dogmatik begreift alle Bedingungen des Christenthums in dem Schema der Bewirkung durch Gott, die Ethik, indem sie diese Erkenntniß voraussetzt, begreift das Gebiet des persönlichen und gemeinschaftlichen Christenlebens in dem Schema der persönlichen Selbstthätigkeit." Zugleich hat aber Ritschl in seinem „Unterricht in der christl. Religion" (3. Aufl. Bonn 1886) die ungetheilte Behandlung zum Recht kommen lassen.

[7] Theol. Ethik I, 38; vgl. dagegen Lange a. a. O. S. 49 und Julius Müller in Herzog's R.-E. 1. Aufl. III, 439. Auch Dorner ebend. IV, 187 f.:

§ 80. Allgemeiner Charakter der Dogmatik.

Die christliche Dogmatik (Glaubenslehre) bildet den Mittelpunkt der Theologie, indem in ihr die Ergebnisse der exegetischen und historischen Forschung, soweit dieselben den Inhalt des christlichen Glaubens selbst angehen, in das Bewußtsein der Gegenwart verarbeitet und zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden werden, aus welchem wieder die Grundsätze für die Sittenlehre und die praktische Theologie abzuleiten sind. Sie ist weder bloße Religionsphilosophie noch bloße Dogmengeschichte, und ebensowenig bloße biblische oder bloße symbolisch-biblische Dogmatik, sondern eine historisch-philosophische Wissenschaft, in welcher das auf historisch-exegetischem Wege Gewonnene zu einem systematischen Ganzen verarbeitet erscheint, als Summe der christlichen Glaubenswahrheit, welche, eben als Glaubenswahrheit, in innerem Zusammenhang mit den Thatsachen des religiösen Bewußtseins steht. Sie verlangt daher ebensowohl eine exegetisch-historische als eine philosophische Vorbildung.

Was oben (§ 79) von der systematischen Theologie überhaupt gesagt wurde, gilt näher von der Dogmatik als der Disciplin, in welcher der eigentliche Schwerpunkt der Theologie ruht; denn auch die mit ihr verbundene Sittenlehre hängt zuletzt an ihr, so daß man mit Augusti (System der christlichen Dogmatik § 1) sagen kann, der alte und allgemeine Sprachgebrauch, welcher Dogmatik und Theologie als Eins faßte, sei ein Beweis von der hohen Wichtigkeit, welche man von jeher dieser ersten unter den theologischen Disciplinen beilegte. Sie ist nach Lange's Ausdruck (a. a. O. S. 46) „im specifischen Sinne die Theologie der Kirche". Gleichwohl sind nicht Alle über den Umfang und die Bedeutung dieser Wissenschaft einverstanden, indem die Einen sie zu einer bloß historischen, die Anderen zu einer philosophischen (speculativen) Wissenschaft machen; und auch die, welche das Geschichtliche und Speculative in ihr zugleich anerkennen, denken über das Verhältniß des einen Moments zum anderen sehr verschieden.

Die Neigung, die Dogmatik zu einer rein historischen Wissenschaft zu machen, kann mit verschiedenen Grundansichten zusammenhängen. Eine starre Orthodoxie, welche das Lehrsystem ein- für allemal abgeschlossen wähnt, engt die Dogmatik ebensosehr in die Grenzen der Vergangenheit

---

(2. Aufl. S. 352) „Dogmatik und Ethik sind so gewiß selbstständige Disciplinen, als Gott und der Mensch wirklich verschieden sind. . . Die Dogmatik beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken und Thaten, welche . . zum Ziel eine ethische Welt haben; die christl. Ethik beschäftigt sich mit dem nach Gottes thatwerdendem Liebesrathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten." Vgl. auch Schenkel's Dogmatik I, 13.

ein, wie der Indifferentismus sie zu einer bloßen alten Geschichte machen will, welche der eigenen Weisheit höchstens die sehr entbehrliche Schleppe nachträgt. An Urtheilen der letzteren Art hat es im vorigen Jahrhundert nicht gefehlt, und noch mehrere dogmatische Werke dieses Jahrhunderts sind mit unverarbeitetem historischem Stoffe angefüllt (Bretschneider, Wegscheider), oder nehmen (wie Tzschirner) eine bloß referirende Stellung ein. Es giebt aber noch eine andere historische Ansicht von der Dogmatik, die doch wenigstens von einem lebendigen Begriff der Geschichte ausgeht und daher eine geistige Vermittelung zwischen Vergangenheit und Gegenwart setzt. So Herder[1] und besonders Schleiermacher, der eigentlich schon ganz aus der Vergangenheit heraustritt und die Dogmatik (ähnlich der Statistik) zu einer Wissenschaft der geschichtlich bedingten Gegenwart macht, indem er sie faßt als „die zusammenhängende Darstellung der Lehre wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im Allgemeinen, wann nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenparthei geltend ist“[2].

Mit Recht ist dagegen gefragt worden: was heißt „geltend“? Darauf hat Schleiermacher die Antwort: „Geltend heißt die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird“[3], oder, „was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erregen“[4], wobei er jedoch selbst zugeben muß, daß „die Grenzen nach Zeit und Umständen weiter und enger gesteckt seien“. Indem nun nach dieser Definition nicht das darzustellen ist, was einst gegolten hat, sondern das, was gilt, so tritt die Dogmatik schon mit dem einen Fuß aus dem rein historischen Ge-

---

[1] Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (Werke zur Rel. u. Theol. XII, 325): „Dogmatik, selbst dem Begriff ihres Namens nach (?), ist nichts als eine Dogmengeschichte. Jedes Dogma rein philologisch, historisch, philosophisch durchführen, sodann für unsere Zeit dessen Gebrauch zeigen, wie unterrichtend und heilsam!“ — Wenn, gestützt auf dieses Wort, Röhr (Briefe über den Rationalismus S. 39) die Erwartung ausdrückte, daß die Zeit kommen werde, wo unsere Dogmatik nur als Dogmengeschichte auftreten werde, und sich dabei auf den Gang beruft, den der Forschungsgeist der Theologen seit Socin und Herbert von Cherbury genommen, so schien zur Erfüllung dieser Weissagung wenig Hoffnung vorhanden. Gleichwohl ist nun von anderer Seite her und in anderem Zusammenhange der „Dogmatik“ als solcher ein Todtenschein ausgestellt worden, sofern sie als „Kirchensatzungs-Wissenschaft“ von der Glaubenslehre unterschieden wird. Schweizer a. a. O. (s. § 79, Anm. 1) sagt: „An die Stelle der frühern Dogmatik ist die evangelisch-protestantische Glaubenslehre getreten und hat, in jener nur sehr bedingt und gebunden enthalten, sich von der dogmatischen Fessel frei gemacht als Darstellung des Glaubens der jeweiligen Entwickelungsstufe der evangelischen Kirche“; doch hängt dieß mit der oben erwähnten Verschiedenheit des Sprachgebrauchs zusammen. Der wilde Ruf: „keine Dogmatik mehr!“, der sich in gewissen Parteischriften hat vernehmen lassen, kann nur Solchen imponiren, die mit jeder geschichtlichen Entwickelung gebrochen haben. Dagegen können wir Biedermann beistimmen, wenn er (Chr. Dogm. S. 17. 2. Aufl. S. 37) verlangt, daß die „bloße Glaubenssatzungslehre von einer wirklichen protestantischen Glaubenswissenschaft müsse überwunden werden“, wobei er mit Recht bemerkt, dieß geschehe aber nicht dadurch, daß man die Dogmatik für eine solche Satzungslehre erkläre.

[2] Darstellung § 97. 196 ff. Der christliche Glaube Bd. I. S. 1.

[3] Der christliche Glaube Bd. I. S. 1.

[4] Darstellung § 196, Anm.

biete heraus. Schleiermacher geht aber noch weiter. Indem er verlangt, daß die Dogmatik nicht bloß fremde, sondern eigene Ueberzeugung zu geben habe (§ 196), und ihr sogar einen divinatorischen Charakter zuschreibt (§ 202), indem er „Reinigung und Vervollkommnung der Lehre"[5] als ihre Aufgabe faßt und ein kritisches Verfahren fordert (welches letztere freilich auch schon bei der Historie gilt), so macht er sie zugleich zu einer Wissenschaft, die auf die Zukunft gerichtet ist und die eben so lehrt, was hinfort gelten soll, als was gilt und gegolten hat. Damit aber fällt die Dogmatik offenbar aus dem Rahmen der historischen Theologie heraus, und eben deshalb sind sowohl von Anhängern der Schleiermacher'schen Schule als auch von Anderen nicht ungegründete Bedenken gegen diese Einrahmung erhoben worden[6].

Damit ist aber der recht verstandene historische Charakter der Dogmatik nicht geleugnet. Dieser ist vielmehr festzuhalten, wenn die Dogmatik nicht mit der Religionsphilosophie in Eins zusammenfallen soll. Der Glaubensinhalt der Dogmatik ist allerdings ein historisch begründeter, nur daß derselbe noch durch den philosophischen Gedankenproceß hindurchzugehen hat. Die Dogmatik hat es nicht bloß mit dem abstracten religiösen Bewußtsein, sondern mit dem Bewußtsein der Kirche, mit geschichtlich vermittelten Offenbarungen Gottes an die Menschheit zu thun. Nur muß das Göttliche, soweit es menschlich, in unsern Glaubensgedanken, erfaßbar ist, auch in der Form menschlichen Denkens erfaßt und in das wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart aufgenommen werden.[7] So durchdringen sich in der Behandlung der Glaubenslehre Verstehen des geschichtlich Gegebenen und philosophisch-syste-

---

[5] Der christliche Glaube I, 130. Besonders deutlich spricht sich Schleiermacher gegen eine bloß empirisch geschichtliche Fassung der Dogmatik (und Moral) aus in der „christlichen Sitte" S. 9: „Immerhin können wir dabei stehen bleiben, daß jede Darstellung der christl. Lehre eine geschichtliche ist, aber sie darf deßwegen nicht aufhören, auch eine systematische zu sein; sowie andrerseits dabei, daß jede eine systematische ist, aber sie darf nie rein systematisch, sondern muß immer nur geschichtlich-systematisch sein."

[6] S. oben S. 392 Anm. 3 die Stelle aus Lücke. Aehnlich auch von der Goltz a. a. O. (ibid. Anm. 1): „Wenn unter Bezeichnung der Dogmatik als einer historischen Disciplin nur dieß verstanden sein soll, daß sie keine speculative Begründung des Christenthums ist, daß sie die positive Wahrheit des christl. Glaubens, wie sie ein Gemeingut der Kirche ist, in ihrem innern Zusammenhang begrifflich verarbeitet, so läßt sich nichts dagegen einwenden. Aber die Bezeichnung „historisch" ist doch mißverständlich; sie hat bei ihrem Urheber, Schleiermacher, noch den anderen Sinn, daß die systematische Theologie nur ein geschichtlich Gegebenes darzustellen habe, ohne Anspruch auf maßgebende Wahrheit zu erheben. Das ist irrig. Die Dogmatik hat von jeher nicht nur Bericht erstatten wollen, was die Kirche lehrt oder gelehrt hat, sondern was sie lehren soll; die Dogmatik will maßgebend darstellen, was der normale Ausdruck für die Wahrheit ist in dem Gebiete christlichen Glaubens. Das ist ja auch der eigentliche Sinn des Wortes Dogma; das Dogma ist fixirter, kirchlich bewährter Ausdruck für die Wahrheit des Glaubens."

[7] Vgl. de Wette (Dogm. I. § 60): „Darstellung des Christenthums im Verhältnisse zu einer Zeitbildung ist Dogmatik." Andere Definitionen, wie die von Reinhard, Wegscheider, Tzschirner, leiden an großer Unbestimmtheit, wie z. B. die von Tzschirner: „Dogmatik ist die Wissenschaft der christl. Glaubenslehre oder die wissenschaftl. Darstellung der im Christenthum enthaltenen Lehre von Gott und göttlichen Dingen."

matisches Denken[8]. Nur in diesem Sinn ist es gemeint, wenn unser § die Dogmatik als eine historisch-philosophische Wissenschaft bezeichnet. Auch nach Schenkel[9] ist „die christliche Dogmatik die wissenschaftlich zusammenhängende, in persönlicher Ueberzeugung begründete Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils, wie dieselbe geschichtlich vermittelt ist in der Form des christlichen Gemeindebewußtseins". Daraus geht hervor, daß der ächte Dogmatiker alle theologischen Bildungsstufen in sich aufnehmen und das Ganze des theologischen Wissens nicht nur geistig beherrschen, sondern auch mit seinem persönlichen Charakter dafür einstehen, daß er mit seiner Lehre die Kirche vertreten und daß sich das gemeinsame Bewußtsein in dem seinigen in concreter Lebendigkeit darstellen muß — die höchste Aufgabe für den Theologen! Er muß festgegründet stehen auf dem Grunde der aus der Schrift zu erkennenden göttlichen Offenbarung in Christo, aber auch den ganzen dogmenhistorischen Proceß in sich aufgenommen, die Gegensätze in sich verarbeitet, Alles zur Klarheit und Sicherheit des eigenen Bewußtseins gebracht und sich über jede Lehre von Innen und Außen Rechenschaft gegeben haben. Ihm muß der menschliche Geist mit seinen in der Menschheitsgeschichte sich entwickelnden religiösen Anlagen, Bedürfnissen und Bestrebungen eben so aufgeschlossen sein, wie die Schrift mit ihren Tiefen; er muß die Gegenwart kennen wie die Vergangenheit, und aus Beiden muß er auf die Zukunft fortentwickelnd und neue Entwickelungen vorbereitend hinwirken[10], „der Zeit folgend, nicht aber ihr dienend" [11].

---

[8] Nach Biedermann (a. a. O.) ist die Dogmatik sowohl eine positive, als eine speculative Wissenschaft (aber wohl verstanden! nicht ein „Gemisch aus beiden"), während Rothe eine speculative Dogmatik „ein hölzernes Eisen" nennt. Es herrscht hier offenbar noch viele Verwirrung im wissenschaftl. Sprachgebrauch. — Hase, evang. Dogm. § 11 (nach der älteren Redaction): „Wie die philosophische Dogmatik ohne Rücksicht auf die Geschichte eine bloße Abstraction ist, so werden die historischen Darstellungen (der biblischen, kirchlichen und comparativ symbolischen Dogmatik) erst durch ihren Verein mit der philosophischen Dogmatik zur eigentlichen Wissenschaft, als das Bewußtsein vom Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt, als Selbstbewußtsein der Kirche und als Einsicht in die verschiedenen Formen, in denen sich der christliche Geist, vermischt mit menschlichen Irrthümern, ausgesprochen hat. Wichtig jede in ihrer Art, sind sie jedoch nur vereinzelte Anschauungen des Christenthums. Zur vollen Einsicht derselben wird erfordert die Dogmatik an sich, welche den christl. Glauben in seiner gesammten Entwickelung auffaßt und im Wesen des religiösen Geistes verstehen lehrt." Auch der neuere französische Protestantismus anerkennt, im Gegensatz gegen die frühere abstracte Auffassung der Dogmatik, das Zusammenwirken verschiedener Factoren in ihr, des religiösen, des historischen und des wissenschaftlichen. Vgl. schon die Broschüre: M. Scherer, ses disciples et ses adversaires. Paris 1854. p. 3 ss.; aus neuester Zeit die Debatten über die Theol. von Ritschl, Frank, Lipsius.

[9] Christliche Dogmatik I. S. 1.

[10] Hase a. a. O. unterscheidet 5 Functionen des Dogmatikers: 1. philosophische Entwickelung des religiösen Glaubens, 2. historisch-kritische Auffassung, 3. systematische Anordnung, 4. religiöse Begründung und Beurtheilung, 5. organische Fortbildung des christlichen Glaubens.

[11] Kling, Tüb. Theolog. Zeitschr. 1834, 4. S. 11.

Apologetik.

§ 81. Abzweigung der Apologetik von der Dogmatik.

Die Darstellung der christlichen Glaubenslehre setzt die Wahrheit des christlichen Glaubens im Ganzen oder die Thatsache des Christenthums als eine göttliche Thatsache voraus. Diese Voraussetzung selbst aber hat die Wissenschaft vor dem religiösen Bewußtsein zu rechtfertigen, und so geht der rein dogmatischen Thätigkeit die apologetische voran. Die Apologetik ist ihrer Form nach, wie die Dogmatik, eine philosophisch-historische Wissenschaft, denn sie hat die Gründe für die Wahrheit des geschichtlich vermittelten Glaubens in philosophisch-systematischer Weise zu bestimmen und zu entfalten. Ihrem Inhalte nach aber verhält sie sich zur Dogmatik wie das Principielle und Constitutive zum systematisch Entwickelten, wie der Grundton zu dem von ihm getragenen Tonganzen. Beide Wissenschaften lassen sich daher nur beziehungsweise, nicht absolut von einander trennen: Die Apologetik weist überall auf die Dogmatik hin und in dieser wiederum muß ein apologetisches Interesse leben.

Schleiermacher, der die Dogmatik in der historischen Theologie unterbringt, hat gleichwohl ein eigenes Gebiet der philosophischen Theologie aufgestellt und zwar als das erste von allen; dieses geht ihm auf in der Apologetik und der Polemik. So stehen diese beiden Wissenschaften als Vorposten da, aber in der That etwas verloren und vereinsamt, von der theologischen Hauptmacht der Dogmatik weit entfernt und durch andere Gebiete (das exegetische und kirchenhistorische) getrennt. Wir halten es daher für angemessener, diese Vorposten zurückzuziehen und der Hauptmacht einzuverleiben. Beide gehören ja mit zur Dogmatik; sie bilden ihre Organe, durch die sie sich nach Außen verständlich macht; in ihnen pulsirt das dogmatische Leben: sie sind die beiden Pole, an denen sich der elektrische Strom, der durch die Dogmatik geht, hier positiv, dort negativ entladet. Mit jedem Schritte, den die Glaubenslehre thut, muß sie auch ihr gutes Recht, Glaubenslehre zu sein, gegen den Unglauben vertheidigen, und eben so muß sie als eine bestimmte Glaubenslehre (z. B. als protestantische) ihre Bestimmtheit gegen eine andere (z. B. die römisch-katholische) hervorkehren [1]. Also,

[1] Zu verschiedenen Zeiten wird bald das apologetische, bald das polemische Interesse vorwiegen. Im 16. u. 17. Jahrh. war es das letztere; jetzt läßt sich dagegen eine Dogmatik ohne fortgesetztes apologetisches Interesse nicht denken. Und doch hat der neu erwachte confessionelle Hader die ruhigen und vorurtheilsfreien apologetischen Erörterungen wieder um ein Beträchtliches zurückgedrängt. „Viele Zeitgenossen" (klagt Ullmann mit Recht, Vorr. zur 6. Aufl. der „Sündlosigkeit Jesu" S. V), „selbst unter den jüngern, sind so abgeschlossen

die Dogmatik selbst verfährt in ihrem Vortrage, sofern er ein lebendiger ist, bald apologetisch, bald polemisch: apologetisch, sofern sie es darauf anlegt, bei der Darstellung jedes einzelnen Dogmas die christliche Grundanschauung als eine von allen anderen Religionen sich eigenthümlich unterscheidende hervortreten zu lassen und dadurch die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums im Ganzen durch den Einblick in das Einzelne zu befestigen; polemisch, sofern sie alles Ungehörige, das Dogma Trübende, Entstellende oder Beeinträchtigende zurückweist und die kirchliche Fassung desselben gegen unkirchliche und pseudokirchliche Formulirungen in Schutz nimmt.

Dieß hindert jedoch nicht, eine dieser Seiten der Dogmatik zu einer besonderen Disciplin auszubilden [2], und besonders hat sich die Apologetik ein Recht darauf erworben. Nur darf sie sich nicht von der Dogmatik entfernen, sondern indem sie ihr „den Boden vindicirt" [3], muß sie ihr (wie der Täufer Christo) vorangehen und Bahn machen, sei es nun, daß sie die Einleitung zur Dogmatik bildet, oder selbstständig ihr Amt versieht; immerhin wird sie es im Dienste der Dogmatik und im Hinblick auf sie thun. Sie hat sonach ihre eminente Stellung allerdings an der Spitze der Dogmatik, nicht aber an der Spitze des gesammten theologischen Studiums einzunehmen, wohin sie Schleiermacher verwiesen hat. Freilich kann man sagen, auch Exegese und Kirchengeschichte können ihrem innersten Wesen nach nicht als christlich-theologische Wissenschaften begriffen werden ohne eine Verständigung über das Wesen des Christenthums im Allgemeinen. Aber diese Verständigung kann auch wieder nur eintreten auf der geschichtlichen Grundlage; sonst schwebt sie in der Luft. Und so kommen wir wieder darauf hinaus, daß es für keine Disciplin einen *absoluten* Anfang giebt. Gewisse apologetische Voraussetzungen müssen allerdings schon bei dem exegetischen und kirchenhistorischen Studium gemacht werden, jedoch mit der Hinweisung auf die vollständige Erörterung an ihrem Orte. Dieser Gang erweist sich auch methodologisch als der richtige. Mit einem apologetischen Collegium gleich beim Eintritt in die Theologie wäre einem Studierenden schwerlich gedient; das apologetische Interesse muß erst durch die exegetischen und kirchenhistorischen Studien (namentlich auch durch das Leben Jesu und die Geschichte des Reiches Gottes) geweckt werden. Aber beim dogmatischen Studium angelangt, kann der Theologe der Apologetik, als grundsätzlicher (principieller) Wissenschaft, nicht länger entrathen.

---

in den Formeln einer fertigen Lehre, sei es einer Lehre des Glaubens oder einer Lehre des Unglaubens, daß *sie eine Begründung des Glaubens von vorne herein zurückweisen*: die Einen, weil sie von einer stets auf's Neue zu liefernden Begründung, die Andern, weil sie vom Glauben selbst nichts wissen wollen."

[2] Sack (in der Polemik) hat den Unterschied auch so gefaßt: „Die Dogmatik ist die christliche Lehre in ihrer eigenthümlichen Gestalt für *christliche* Denker, sie setzt *Freundschaft* voraus; die Apologetik ist die christliche Lehre in ihrer eigenthümlichen Gestalt für *heidnische* Denker und setzt *Feindschaft* voraus; die Polemik aber gestaltet dieselbe Lehre für *christlich-häretische* Denker, und setzt *Verstimmung* voraus." Indessen durchkreuzen sich eben diese Functionen mannigfach. In welcher Dogmatik träte nicht namentlich die Verstimmung hervor, in unserer so vielfach verstimmten Zeit?

[3] *Zyro* in den Stud. u. Kritik. 1837. 3.

Darüber, ob ein besonderes Katheder für dieselbe zu errichten oder ob sie mit dem dogmatischen Vortrag zu verbinden sei, läßt sich etwas Absolutes nicht bestimmen. Ohne Noth sollen indeß die Fächer nicht vervielfältigt werden, und die Erfahrung hat wohl gezeigt, daß, wenn auch auf schriftstellerischem Gebiete besondere Werke über Apologetik nur erwünscht sein können, indem sie zu einer gründlicheren Erörterung der Lebensfrage hinführen, auf deren Lösung die ganze Dogmatik ruht, doch die Apologetica ohne Anschluß an eine andere Disciplin etwas verlassen dastehen [4]. Ehemals hat man wohl auch die Apologetik mit der Einleitung in die biblischen Bücher verbunden, indem man den Nachweis der Aechtheit dieser Schriften und die Erörterungen über Offenbarung und Inspiration für das Wesentliche ihrer Aufgabe hielt. Dagegen ist in neuerer Zeit richtig gezeigt worden, wie nicht dieses Einzelne, sondern die christliche Religion in ihrer totalen Erscheinung das Object der apologetischen Beweisführung sein müsse [5]. Die letztere wird sich auf einem doppelten Boden bewegen: als Beweis des Geistes und der Kraft (1. Cor. 2, 4). Man hat dieß früher einseitig auf den Weissagungs- und Wunderkreis beschränkt. Wir würden eher sagen, der Beweis des Geistes und der Kraft bestehe darin, daß das Christenthum sich als die Religion erweist, welche alle Bedürfnisse des menschlichen Herzens befriedigt, und zugleich als diejenige Religion, welche nach ihren geschichtlichen Wirkungen die Akten der Weltgeschichte für sich hat. Sie lehnt sich hiernach an die Religionsphilosophie und schließt sich zugleich an die Resultate der Exegese und Kirchengeschichte an: an die Religionsphilosophie, sofern diese, in ihrem abstrakten Religionsbegriff, definirt, wie sich das religiöse Leben von den anderen Bethätigungen des menschlichen Geistes unterscheidet und was sie, verglichen mit denselben, innerhalb unseres Geisteslebens sein will, während die Apologetik zeigt, daß wir in der geschichtlich wirklichen christlichen Religion in der That das haben, was allein unser Geistesleben vollenden kann; an die Resultate der Bibel- und Kirchengeschichte schon deßhalb, weil wir die geschichtliche Wirklichkeit der christlichen Religion nur auf der Grundlage der geschichtlichen Erscheinung Christi und seiner Gemeinde verständlich machen können, außerdem aber, weil dem, welcher die Bedeutung des Christenthums für sein eigenes Leben erfaßt hat, in der Geschichte desselben auch seine universale Bedeutung für die Welt sich erschließt. Mit anderen Worten: die Nachweisung der absoluten Bestimmung des Christenthums [6], Religion für alle Völker und Zeitalter, die Religion des einzelnen Menschen und der Menschheit zu sein, das ist wissenschaftlich ausgedrückt dasselbe, was die populäre Definition will, wenn sie sagt, die Wahrheit und Göttlichkeit des Christen-

---

[4] Schon Rösselt erklärte sich gegen eine besondere Behandlung der Apologetik; so auch Tholuck, vermischte Schriften Th. I. S. 376, und literar. Anzeiger 1831 Nr. 68 und 1839 Nr. 62. Vgl. indessen Nitzsch, protest. Beantwortung von Strauß' phil. Dogmatik in den Stud. u. Krit. 1842 3. Gegenwärtig dürfte meist die Apologetik als Einleitung in die Dogmatik gelesen werden.

[5] Lechler, Stud. u. Krit. 1839. H. 3.

[6] „Das Sujet ist die christliche Religion, das Prädicat die absolute Religion, die Copula die Apologetik selbst, denn sie ist eben der wissenschaftliche Proceß, der die christliche Religion als die absolute erweisen soll." Lechler a. a. O. S. 608.

thums zu beweisen, sei die Aufgabe der Apologetik. Man hat dieß nur zu häufig so gefaßt, als ob die Göttlichkeit als ein neues Prädicat zur Wahrheit hinzukomme, und hat dabei (vom älteren supranaturalistischen Standpunkte aus) lediglich an das Außerordentliche der Mittheilung, an Inspiration, Weissagung, Wunder gedacht [7]; die Göttlichkeit liegt aber schon in der Wahrheit und die Wahrheit in der Göttlichkeit. Dieß ist indeß nicht so zu verstehen, als ob das Göttliche des Christenthums nur in den sogenannten allgemein gültigen sittlichen Wahrheiten, in seiner abstracten Vernunftmäßigkeit bestehe, obwohl dieß schon etwas ist und auch dem Rationalisten ein Feld apologetischer Wirksamkeit offen läßt; sondern die Wahrheit des Christenthums ist eine eigenthümliche, mit dem Christenthum in die Welt getretene, mithin geoffenbarte; denn „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehöret hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben; uns aber hat er es geoffenbart durch seinen Geist" (1. Cor. 2, 9f.). Aber diese eigenthümlich göttliche Wahrheit muß sich allerdings auch als eine menschliche, d. h. als eine Wahrheit für den Menschen ausweisen und innerlich bezeugen [8], und daher hat sie vorerst den negativen Beweis zu leisten, daß sie nichts dem Wesen und der Bestimmung des Menschen Widerstrebendes, mithin nichts Vernunftwidriges enthalte, dann aber den positiven Beweis, daß sie das Vernunftgemäße sei, auch wenn sich dies nicht durch Verstandesargumente beweisen, sondern nur vor der praktischen Vernunft rechtfertigen läßt [9].

Geschichte der Apologetik.

Die Nothwendigkeit, das Christenthum im Allgemeinen (Glauben und Sitte der Christen) gegen Angriffe von außen zu vertheidigen, stellte sich frühe ein. Die erste Gestalt der Apologetik war eine juridische, Abwehr ungerechter Beschul-

---

[7] Durch das Aufwerfen dieser Verschanzungen (ohne nähere Vermittelung mit dem Inhalt des Evangeliums) entstand jener „garstige Graben", von dem Lessing sagte, daß er nicht darüber kommen könne. — „Die göttliche Natur des Christenthums bekundet sich nicht in der Abwesenheit der natürlichen Factoren in der Entwickelung der menschlichen Ordnungen; wäre dem so, so würden freilich Christus und das Christenthum nicht ein Gegenstand der Geschichte, sondern eine Fabel sein; sie bekundet sich durch die erneuernde Kraft des Geistes im lebendigen Bewußtsein der Gläubigen." Bunsen, Hippolytus I. S. XLIX.

[8] „Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnt's der Sonne Licht ertragen?" Goethe.

[9] Hiernach „kann auch dann noch von Apologetik die Rede sein, wenn gerade das demonstrirt wird, daß sich hier das entscheidende Moment nicht eigentlich andemonstriren lasse. Demnach wäre z. B. dem Schriftchen von Lavater „„Nathanael, oder die eben so gewisse als unerweisliche [wollte sagen: unbeweisbare] Göttlichkeit des Christenthums"" besonders auch eine apologetische Bedeutung zuzuschreiben." J. Hirzel, Ueb. d. christl. Apologetik (Zür. 1843) S. 11. — „Keine syllogistische Beweisart für die Wahrheit des Christenthums ist unwiderleglich; aber den Beweis des Geistes und der Kraft hat noch kein menschlicher Scharfsinn zu Schanden gemacht." Schenkel, der eth. Charakter des Christenth. (protestant. Monatsbl. 1857. S. 115). So sagt schon Melanchthon von den christl. Wahrheiten: „Geometrica pingi et oculis subjici possunt; haec vero, de quibus hic dicimus non ita pingi et oculis subjici possunt, sed attenta consideratione paulatim magis intelligentur." Loci communes (bei Bretschneider, Corpus Reform. XXI. p. 646).

digungen vor dem Richterstuhle heidnischer Obrigkeiten. An diese Nothwehr schloß sich aber bald die eigentlich theologische Apologetik an; die Defensive ging also bald in Offensive über, so daß die Apologetik zugleich einen polemischen Charakter annahm: die ersten christlichen Apologeten stellten das Heidenthum in seiner Nichtigkeit, das Judenthum in seiner Unzulänglichkeit, das Christenthum in seiner göttlichen Größe und Einigkeit dar. Die ältesten Apologien eines Aristides und Quadratus, sowie die eines Melito von Sardes, Miltiades und Claudius Apollinaris sind entweder gar nicht mehr oder nur noch in Bruchstücken vorhanden (bei Eusebius). Die ältesten, die wir noch besitzen, sind die beiden Apologien Justin's des Märtyrers (um die Mitte des 2. Jahrh.), an welche sich die von Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Hermias anschlossen. Die alexandrinischen Theologen Clemens und Origenes haben, der Erstere gegen die Hellenen im Allgemeinen (*λόγος προτρεπτικός*), der Letztere gegen die Angriffe des Celsus, das Christenthum vertheidigt und dabei, wie auch ihre Vorgänger, von der hellenischen Philosophie selbst Gebrauch gemacht. In der afrikanischen Kirche wurde Tertullian durch verschiedene Schriften (Apologeticus — adv. nationes — adv. Judaeos) der rhetorische Sachwalter des Christenthums; an ihn schlossen sich Minucius Felix, Cyprian, Arnobius (um 303) und Lactantius († um 330) an.

Auch die Väter der 2. Periode, obwohl ihre Thätigkeit mehr nach innen gerichtet war, setzten die apologetische Thätigkeit fort: so Athanasius (*λόγος κατὰ Ἑλλήνων*), Cyrill von Alexandrien († 444; 10 Bb. gegen Julian) u. A. — Als das antike Heidenthum überwunden war, galt es, das Christenthum noch fortwährend gegen die Angriffe der Juden und, seit dem Auftreten Muhammed's, gegen die Bekenner des Islam zu vertheidigen. Im Mittelalter entstanden mehrere apologetische Werke dieser Art, so von Agobard von Lyon (de insolentia Judaeorum im Jahre 822), Abälard (dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum), Thomas von Aquino (de veritate cath. fidei contra gentiles), Raymund Martini (pugio fidei adv. Mauros et Judaeos 1278).

Aber auch innerhalb des Christenthums begann eine innere Unsicherheit über die Grundlagen desselben sich kundzugeben. Philosophie und Christenthum kamen in Conflict, und so nahm besonders seit der Wiederherstellung der Wissenschaften im 15. Jahrh. die apologetische Thätigkeit ihre Richtung nach innen; die Wahrheiten des Christenthums wurden gegen die philosophische Skepsis sichergestellt. So von Marsilius Ficinus 1475 in de religione christiana et fidei pietate (opp. Par. 1641. T. I.) und von dem geistreichen Savonarola im triumphus crucis seu de veritate rel. christ. libri IV (vgl. Rudelbach's Monogr. S. 367 ff.). Das Zeitalter der Reformation hatte mehr die Kämpfe innerhalb der Kirche durchzufechten; aber bald nachher stellte sich auch das apologetische Bedürfniß wieder ein. Grotius verfaßte 1627 seine Schrift: de veritate relig. christ. (oft aufgelegt, u. a. von Köcher, Halle 1734; Bergmann, Leyd. 1831) zunächst für Seeleute, die mit nicht-christlichen Nationen in Berührung kamen, um ihnen ein Ankertau zu geben, das sie vor dem Versinken in den Muhammedanismus und das Heidenthum bewahren sollte. Das Werk eignet sich aber mehr für Gelehrte als für Ungelehrte und hat sich lange Zeit unter den Ersteren in Ansehen erhalten. In Grotius' Fußtapfen trat später der arminianische Theologe Limborch mit der Schrift de veritate religionis christ. amica collatio cum erudito Judaeo (Gouda 1687. Bas. 1740), in welcher er den spanischen Juden Orobio und den

sichtigen und das Eigenthümliche der Confession, zu der sie sich bekennt, hervorzuheben. Dieß giebt ihr das confessionelle Gepräge, ohne welches sie aufhört, die Dogmatik einer bestimmten Kirche zu sein. Sie hat überdieß auch den Irrthum und das Krankhafte in der eigenen Kirche zu rügen (Elenchtik) und den dogmatischen Entartungen die Norm der gesunden Lehre entgegenzuhalten. Dieses polemische Interesse schließt jedoch das irenische nicht aus, welches die Wahrheit auch an der Gegenpartei zu erkennen und die Bedingungen nachzuweisen bemüht ist, unter denen eine allmähliche Verständigung und endlich eine wahre und dauernde Vermittelung der Gegensätze auf kirchlichem wie auf wissenschaftlichem Boden zu erzielen ist. Beide, Polemik und Irenik (Henotik), sind daher nicht als besondere theologische Disciplinen zu fassen — was nur bei der Apologetik gerechtfertigt ist (§ 81) —, sondern als eigenthümliche Seiten an der dogmatischen Wissenschaft selbst.

Die alten Theologen unterschieden zwischen der akroamatischen und der elenchtischen (polemischen) Theologie (loci communes und controversiae). Dies hatte seinen guten Grund, solange die Symbolik noch nicht die wissenschaftliche Gestalt hatte, die sie jetzt hat. Setzen wir aber voraus, daß in der Symbolik die Unterscheidungslehren, soweit sie als historisches Material vorliegen, schon verarbeitet seien, so bleibt dem Dogmatiker nichts Anderes übrig, als daß er sich auf diesem historischen Boden frei und sicher zu bewegen und für seine Kirche ritterlich zu streiten wisse. Je weniger wir aber dem Dogmatiker dieses ersparen können[2], desto weniger läßt sich die Nothwendigkeit einsehen, der Polemik ein eigenes Feld anzuweisen. Eines lebt nur durch das Andere. Bloße Polemik, ohne dogmatische Grundlage, wird zur hohlen Klopffechterei, und bloße Dogmatik ohne polemisches Salz zur charakterlosen Breimasse. Wie sich die Dogmatik durch die vorausgeschickte apologetische Verständigung als eine christliche Dogmatik ankündigt, so giebt sie sich durch die polemische Richtung, die sie nimmt, entweder als eine katholische, oder als eine lutherische, oder als eine reformirte, oder als eine der Union bereits angehörende (unionistische) oder als eine dieselbe erst anstrebende (irenische, unionsfreundliche) zu erkennen. Eine schlechthin christliche Dogmatik, die eben so gut einen Katholiken wie einen Protestanten wissenschaftlich befriedigen könnte, ist bei dem dermaligen Stand der Dinge undenkbar[3]. Selbst wenn man sich nur auf eine

[2] „Wider Willen werden auch friedliche Geister in den Strom der Polemik hineingerissen, und je bekenntnißtreuer Einer ist, desto mehr fühlt er sich durch die unausgesetzten Angriffe auf seine Erkenntniß zur Entgegnung aufgefordert.“ Schenkel, Gespräche rc. I. Vorr. S. IV.

[3] Vgl. Schleiermacher § 197, Anm. Immerhin ist damit die Aufgabe der Dogmatik nicht abgeschnitten, über den factischen Bestand der Gegensätze hinaus

biblische Dogmatik beschränken wollte, würde schon diese sehr verschieden ausfallen, je nachdem sie von einem Katholiken oder einem Protestanten bearbeitet würde. Nun ist aber die Dogmatik (wie früher gezeigt worden) nicht nur Darstellung der Bibellehre, sondern sie setzt diese, wie auch die Kirchenlehre, voraus,[3] und das, was von dem Dogmatiker als von dem Seinigen hinzukommt, kann nur darin bestehen, daß er seine oder vielmehr die Stellung der gegenwärtigen Zeit, so weit er sie begriffen und in sich aufgenommen hat, zur Bibel und zur Kirche näher bezeichnet und den Weg anbahnt, den die Fortentwickelung der Lehre von nun an einzuschlagen hat. Wie wäre dieß aber möglich ohne confessionelle Bestimmtheit? Sofern nun aber das letzte Ziel, auf welches wir lossteuern, nicht die Entzweiung ist, sondern die Einheit, so kann allerdings die Aufgabe des Dogmatikers nicht darin bestehen, daß er sich in dem Buchstaben der bisherigen kirchlichen Lehre also verfestige, daß keine Annäherung an abweichende Auffassungen mehr möglich ist. Auch das Unhaltbare — nur einer längst vergangenen Periode der Entwickelung Angehörige — bloß aus Eigensinn und Parteiinteresse auf Tod und Leben zu verfechten, ist die schlechte Polemik. Auf Ausgleichung und Vermittelung der Gegensätze muß zuletzt jede besonnene Dogmatik bedacht sein[4]. Aber diese Vermittelung darf nicht voreilig dadurch erzielt werden, daß man die Unterschiede verwischt, die Spitzen gewaltsam abbricht, die Schärfen abschleift und alles zur Unbestimmtheit und Lauheit herunterstimmt; dieß die falsche Irenik. Im Gegentheil gilt es vor Allem, die confessionellen Gegensätze scharf aufzufassen und bis in ihre Einzelheiten zu verfolgen. Bei diesem ehrlichen Verfahren läuft man am wenigsten Gefahr, der Gegenpartei Unrecht zu thun.

Uebrigens ist mit der Rücksicht auf das Confessionelle der Begriff der Polemik noch nicht erschöpft. Schleiermacher (§. 41) unterscheidet Apologetik und Polemik in der Weise, daß erstere „ihre Richtung ganz nach außen nimmt, die Polemik die ihrige durchaus nach innen", und faßt dann (§. 54 ff.) die Polemik allgemeiner als Bekämpfung der krankhaften Richtungen in der Kirche überhaupt (des Indifferentismus und Separatismus)[5]. Allein auch hierfür, sowie für die Bekämpfung der einseitigen und verkehrten Richtungen in der Wissenschaft, ist wohl

---

„die confessionelle Verästung des Dogmas auf seine Wurzel, das christliche Realprincip, zurück zu verfolgen und von da aus ihr Urtheil über die confessionellen Gegensätze zu begründen", wie Biedermann will (Dogmatik. 2. Aufl. S. 8).

[4] Am meisten hat man sich vor aller falschen Consequenzmacherei zu hüten, die der Tod wahrer Wissenschaft ist. Treffend sagt in dieser Beziehung ein französischer Schriftsteller: „L'homme n'est point un système, qui se dévide comme un fil jusqu'à son dernier bout. Il n'est point une force mécanique, qui se prolonge en ligne droite à l'infini ... Le fanatisme en toutes choses est la réduction de l'intelligence par la passion sous le joug d'une idée exclusive." Rémusat, de la Réforme et du Protestantisme, p. 52 f.

[5] Sack hat diese Kategorien noch weiter durchgeführt: Indifferentismus (in Naturalismus und Mythologismus), Literalismus (in Ergismus und Orthodoxismus), Spiritualismus (in Rationalismus und Gnosticismus), Separatismus (in Mysticismus und Pietismus), Theokratismus (in Hierarchismus und Cäsareopapismus). Diese Krankheitsformen führt H. Steffensen (in den theol. Mitarbeiten. Kiel 1841. S. 3—32) auf zwei Grundformen zurück, sofern sie entweder „die kirchliche Frömmigkeit (das substantielle Leben der Kirche) oder die fromme Kirchlichkeit (das formelle Leben der Kirche) trüben".

nicht nöthig, eine besondere Disciplin aufzustellen. Diese krankhaften Erscheinungen[6] werden entweder theoretisch gerichtet (in der Dogmatik und Moral) oder praktisch bekämpft (auf dem Gebiete der klerikalen und kirchlichen Wirksamkeit überhaupt), und auch der Kanon, nach welchem der Kampf zu führen ist (das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, Eph. 4, 15), ist ein ethischer. Insofern haben Polemik und Irenik allerdings auch in der praktischen Theologie ihren Ort.

Ueber die Geschichte der Polemik s. § 76, Geschichtliches.

§ 83. Methode und Eintheilung der Dogmatik.

Die Anordnung und Vertheilung des dogmatischen Stoffes ist jedenfalls durch die dogmatische Grundansicht bedingt, indem es nicht gleichgültig ist, welches Dogma die übrigen beherrscht oder in welches Verhältniß die einzelnen Artikel des Glaubens zu einander gestellt und auf den Gesammtinhalt der christlichen Wahrheit bezogen werden. Die altherkömmliche Localmethode ist daher nicht nur verschieden modificirt, sondern auch theils durch andere Eintheilungen ersetzt, theils mit ihnen combinirt worden.

Die Frage über das maßgebende Grunddogma, gleichsam das πρῶτοι κινοῦν der Dogmatik, reicht in die Apologetik zurück. Was ist das Wesentliche des Christenthums? was der Hauptinhalt seiner Lehre? welches die Fundamentalartikel? Von der Beantwortung dieser Fragen wird die ganze Anordnung der Dogmatik abhängen. Sagt man z. B., es komme weniger auf die Lehre von Christo als auf die Lhre Christi an, und das Wesentliche des Christenthums sei, daß es über Gott und seine Eigenschaften und über die Bestimmung des Menschen Licht verbreitet habe, so wird das ganze System anders ausfallen, als wenn man sagt, der Schwerpunkt des Christenthums liege in der Person des Gottmenschen, oder in der Thatsache der Erlösung, oder in der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben, oder endlich im Geheimniß der Dreieinigkeit. Jede dieser Ansichten wird einen anderen Bauriß entwerfen und darnach die einzelnen Lehren in das Lehrgebäude einfügen. Die altherkömmliche Methode ist die, mit Gott und seinen Eigenschaften zu beginnen, durch die Schöpfung zur Lehre vom Menschen und der Sünde zu gelangen, durch diese wieder zum Erlöser und zur Erlösung, zur Kirche und den Sacramenten, und endlich mit dem Ausblick auf die Zukunft (der Lehre von den letzten Dingen) zu schließen. Man nennt diese Methode die Localmethode von locus (τόπος), welcher Terminus den Ausdrücken caput oder pars fidei, Glaubensartikel

[6] Allerdings soll man nicht bei den Erscheinungen stehen bleiben, sondern auf „das Innere der Gemüthsrichtung zurückgehen, aus der die dogmatischen Differenzen wie aus ihrer Wurzel sich entwickeln". (Sack.)

(ἄρθρον τῆς πίστεως) entspricht[1]. Sie begegnet uns schon bei Johannes von Damaskus und den Scholastikern, und so ist sie seit Melanchthon auch wieder für die lutherische Dogmatik üblich geworden, obwohl Melanchthon selbst in der ersten Auflage seiner loci eine andere Methode (vom Menschen und seinem Heilsbedürfniß ausgehend) befolgt hatte. In der reformirten Kirche wurden hie und da andere Eintheilungsgründe versucht. So die Bundesmethode (methodus foederalis) von Coccejus und Witsius im 17. Jahrhundert[2], an welche sich unter den Neueren zum Theil Augusti angeschlossen hat[3]; die Eintheilung nach den Personen der Trinität von Melchior Leydecker im 17. Jahrh.[4], dem unter den Neueren Marheineke in seiner Dogmatik, Schirmer (die biblische Dogmatik rc.) und Rosenkranz (Encyklopädie) gefolgt sind. Eigenthümlich auf den Gegensatz von Sünde und Gnade als den Wendepunkt der christlichen Weltanschauung gegründet ist die Eintheilung Schleiermacher's, dessen Dogmatik in zwei Haupttheile zerfällt: 1) „das fromme Abhängigkeitsgefühl ohne Berücksichtigung des Gegensatzes zwischen der eigenen Unfähigkeit und der mitgetheilten Fähigkeit"; 2) mit wesentlicher Berücksichtigung dieses Gegensatzes. Bei Hase[5] zerfällt die Dogmatik in die Ontologie und Christologie; Anthropologie und Theologie sind der ersteren zugetheilt, und die Lehre von den letzten Dingen wird schon in der Anthropologie abgehandelt, während die Lehre von dem heiligen Geiste, von der Kirche und den Sacramenten in die Christologie aufgenommen ist. Die Lehre von der Trinität kommt „als Summa und Beschluß der Christologie", wie bei Schleiermacher, an's Ende zu stehen. Kling[6] stellt die Christologie an die Spitze: er betrachtet mit Hahn die Lehre von Christo als dem Gottes- und Menschensohn, dem Heiland der Welt, als die Fundamentallehre der christlichen Religion, will aber, abweichend von Hahn[7], mit der Lehre von Christi Person den Anfang machen. Dem gegenüber läßt sich aber doch geltend machen, daß jedenfalls die genauere Ausführung der Lehre von der Person Christi in das Centrum der christlichen Dogmatik gehört, da sie doch nur auf Grund der Lehre von Gott und vom Menschen, namentlich von der menschlichen Sünde, vollständig entwickelt werden kann, wenn es auch richtig ist, daß das Wesen Gottes wie des Menschen erst im Lichte Christi von uns völlig erkannt wird.

---

[1] Vgl. Bretschneider, systemat. Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 101. Die Beweisstellen der Schrift nannte man auch loci classici, loca probantia, dicta classica, sedes doctrinae, und die Wissenschaft von den Beweisstellen „Topik".

[2] Foedus naturae et operum und foedus gratiae mit seinen Oekonomien ante legem, sub lege und post legem. Vgl. Al. Schweizer, Glaubensl. der ev.-reform. Kirche. I, 103 ff.

[3] 1. vom Stand der Sünde; 2. vom Stand der Gnade; 3. die Thatsachen des Christenthums (was ziemlich hintennach hinkt).

[4] Vgl. Schweizer a. a. O. S. 115 ff.

[5] Evangel.-protest. Dogmatik. 2. Aufl. S. 46 ff.

[6] Gestalt der evangel. Dogmatik (Tüb. Zeitschrift 1834. 4).

[7] Hahn theilt ein: 1. die Theologie, die im Gottessohne, 2. die Anthropologie, die im Menschensohne, 3. die Soteriologie, die im Erlöser ihre Vollendung hat; 4. die Lehre von der Kirche, welche Christus, der verheißene und verherrlichte König der Wahrheit, stiftet, regiert und vollendet.

Aus solchen Erwägungen erwachsen andere Eintheilungsversuche; z. B. wenn der Charakter des Christenthums in der „Gottmenschlichkeit" gefunden wird[8], so ließe sich etwa so eintheilen, daß erst **Gott** in seiner Beziehung auf den Menschen, noch ohne die Vermittelung durch Christus (als Schöpfer, Gesetzgeber, Richter), dann der **Mensch** in seiner Beziehung auf Gott (im nicht-erlösten Zustande: a. als Geschöpf und Ebenbild Gottes, b. als Sünder) betrachtet, und dann **Christus**, als der **Gottmensch** und Erlöser, in die Mitte gestellt würde, von dem aus erst die Menschheit als eine durch ihn erlöste und in ihm beseligte, aber auch in ihm ihrer Vollendung entgegenreifende erscheint. So würden dann auf der einen Seite die Lehrstücke von der Erlösung (Soteriologie), von der Kirche, den Sacramenten und den letzten Dingen die Ergänzung der Anthropologie bilden, während auf der anderen Seite die Lehre vom heiligen Geiste, die hier erst, in Verbindung mit der Lehre von der Erhöhung Christi und seinem königlichen Amt, ihre Stellung hat, die Lehre von Gott in der Trinität zum vollen Abschluß brächte. — Zur Rechtfertigung dieser Eintheilung ließe sich noch sagen: man kann nicht von Christus reden, ehe man von Gott und dem Menschen geredet hat, kann aber auch weder die Lehre von Gott, noch die Lehre vom Menschen zu Ende führen ohne Christus. (So bleibt die ganze Trinitätslehre ein unverstandenes speculatives Problem ohne vorangegangene Christologie, und so wird auch mit der Eschatologie vorgegriffen, wenn man sie mit Hase schon vor Christo behandelt.)

Damit käme man etwa auf folgendes Schema eines dogmatischen Systems:

1. Gott und sein Verhältniß zur Welt und zum Menschen als Geschöpf Gottes. (Natürliche, gesetzliche, prophetische Theologie.)
2. Der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt, so lange dasselbe noch nicht durch Christus vermittelt ist. (Lehre vom ursprüngl. Zustand = von der Bestimmung des Menschen und von der Sünde.)
3. Die Lehre von der Person des Gottmenschen und seinem Werke zur Erlösung der Menschheit. (Christologie und objective Soteriologie — das Centrum der christlichen Dogmatik.)
4. Der Mensch im Verhältniß zu Christo und durch Christus zu Gott. (Heilslehre, subjective Soteriologie, ordo salutis. Lehre vom heil. Geiste.)
5. Der Mensch im Verhältniß zu Christo und durch Christus zur Welt. (Gemeinschaft der Gläubigen, Kirche, Sacramente; mithin auch das veränderte Verhältniß zur Natur: Tod und Auferstehung und die ganze Eschatologie.)
6. Der in Christo geoffenbarte Gott in seinem Verhältniß zu sich selbst. (Die christliche Dreieinigkeit nach ihrer immanenten Bedeutung.)
7. Gott im Verhältniß zur Welt, vom Standpunkte der Erlösung aus betrachtet. (Die Gnadenwahl. — Gott Alles in Allem.)

So würde der Kern des Ganzen, die Christologie, von der Theologie umschlossen, während die inneren Vermittelungsglieder durch das

---

[8] S. **Ebrard**, die Idee der Gottmenschlichkeit des Christenth. Zür. 1844.

Anthropologische dargeboten würden[9]. Damit wäre die Localmethode wohl im ganzen beibehalten, doch so, daß immer ein locus erst durch den anderen seine Ergänzung erhält und darum nicht ohne den anderen zum Abschluß gebracht wird. Das ist ja auch der Sinn, welchen die Föderalmethode und die Eintheilung Schleiermachers hat. Sie wollen die einförmige, mechanisch rubricirte Folge der Artikel durchbrechen und sie in lebendige Beziehung zu einander setzen.

Auch bei der angegebenen Eintheilung ergeben sich aber noch Schwierigkeiten, so z. B. bezüglich der Lehre von den göttlichen Eigenschaften: konsequenter Weise müßten, wie dies bei Schleiermacher geschieht, die Eigenschaften Gottes getrennt werden. Die in dem Erlösungswerk Christi hervortretenden centralen Eigenschaften Gottes (vergebende Liebe) würden erst in den späteren Theilen ihre richtige Stelle finden; die Gotteslehre, wie auch die Lehre vom Menschen würden sich in den ersten Theilen auf der prophetischen Stufe zu halten haben, eben damit aber auch nicht die volle Grundlage für die Lehre von der Erlösung abgeben; denn das Wunder der Erlösung wird uns nur verständlich aus den Tiefen göttlicher Barmherzigkeit, welche in Christus selbst sich uns erschließen. Tragen wir aber dem Rechnung, so rückt doch wieder die Offenbarung Gottes in Christo uns an die Spitze der Dogmatik[10].

Soll nun aber doch zugleich die Lehre von der Erlösung das Centrum der Dogmatik bleiben, so kann dies wohl nur so vereinigt werden: es muß in einem grundlegenden Theil die Offenbarung Gottes in Christo als Quelle des Glaubens wie der Glaubenslehre klargestellt werden; darauf kann die Lehre von Gott und der Welt, und zwar in ihrer vollen christlichen Bestimmtheit, folgen; dann der Reihe nach die Lehre von der Sünde, von der Person und dem Werk des Erlösers, endlich von der Wirksamkeit des Geistes Christi[11]. — Schwierigkeiten be-

---

[9] Eine ähnliche Eintheilung ist die von Alex. Schweizer (Christliche Glaubenslehre nach protestant. Grundsätzen I, S. 85 f. Vgl. den ganzen Abschnitt: die Methode der Glaubenslehre S. 70 ff.) aufgestellte, welche zugleich den Vortheil hat, daß die sogen. Prolegomena in Gestalt des grundlegenden Theiles der bisherigen Isolirung entnommen und mit der übrigen Glaubenslehre in organische Verbindung gebracht werden. So ergiebt sich ihm folgende Dreitheilung: 1. Die Grundlegung oder das christl. Glaubensbewußtsein in der evang. Kirche überhaupt; der apologetische oder besser der grundlegende Theil. 2. Die in unserem frommen Bewußtsein enthaltenen Momente, welche den specifisch eigenthümlichen Charakter des Christenthums noch nicht enthalten; der elementare Theil. 3. Die specifisch christliche Seite, der specifisch christliche Theil; — wobei sich aber von selbst ergebe, daß die beiden ersten Theile viel kürzer ausfallen müssen, als der dritte.

[10] Vgl. J. Kaftan, Wahrheit der chr. Rel. S. 571: „Das Wesen aller Speculation besteht darin, daß sie ihre Sätze aus einem Princip deducirt. Ein solches Princip ist der Dogmatik in dem inhaltlich erfüllten Gedanken der Offenbarung, in dem Glauben an Christus gegeben .... Der lebendige Christus, welcher alle an ihn Gläubigen in sich zur Einheit eines überweltlichen Lebens zusammenschließt und als das Haupt dieser Gemeinde zugleich ihr für sie eintretender Hohepriester ist — das ist das Princip aller Glaubenssätze, daraus werden sie abgeleitet, sie sind nichts anderes als die Entfaltung dieses Glaubens an Christum".

[11] So im Wesentlichen A. Ritschl, welcher in seinen dogmatischen Vorlesungen folgende Theile unterschied: 1) Von der Offenbarung in dem Wirken und der Selbstbeurtheilung Christi; 2) von Gott; 3) vom Menschen und der

liche Glaubenslehre hat sich mit dem Schöpfungsbegriff als einem Glaubensbegriff zu begnügen, dem sich nicht eine wissenschaftliche Erklärung der Welt entnehmen läßt. — Zur Lehre von der Schöpfung wird gewöhnlich auch die Lehre von den Engeln (Angelologie) und von den Dämonen (dem Teufel, Dämonologie) gezogen, obwohl die letztere noch genauer mit der Lehre vom Fall, mithin von der Sünde (in der Anthropologie) zusammenhängt. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Vorstellung von Engeln schon vorhanden war, als das Christenthum auftrat, und daß dieses an die vorhandenen Vorstellungen sich anschloß, ohne ein Lehrstück aus ihnen zu machen oder ein wesentliches Offenbarungsmoment auf sie zu gründen. Auch hier liegt die Gefahr nahe, sich in falsche Metaphysik zu verirren, Poetisches und streng Didaktisches, populäre, bildliche Vorstellung und wissenschaftliche Bestimmung, welche beide im gegebenen Falle schwer auseinanderzuhalten sind, ohne Weiteres zu identificiren oder Eines mit dem Anderen in rohem Realismus zu verwechseln. Es ist deshalb auch hier die rechte dogmatische Besonnenheit zu empfehlen, welche vor Allem das religiöse Element der Lehre, die vertrauensvolle Gewißheit von der uns überall nahen Hülfe Gottes, hervorhebt und so von selbst die rechte Mitte bewahrt zwischen crasser Buchstäblichkeit und oberflächlichem Absprechen [4].

§ 85. Die Anthropologie.

Die theologische Anthropologie unterscheidet sich dadurch von der physiologischen, daß sie den Menschen nicht als Naturwesen, sondern in seiner Beziehung zu Gott faßt, wobei allerdings von der natürlichen Grundlage auszugehen ist. Sie zerfällt in zwei Haupttheile:

---

[4] Vgl. den Art. „Engel" von Böhmer in Herzog's R.-E. (1. Aufl. IV, 18 ff.; in der 2. Aufl. von R. Kübel). Bloße Accommodation darf in den Reden des Herrn über die Engel- und Dämonenwelt allerdings nicht gefunden werden. Es liegt ihnen nicht nur eine religiöse Idee, sondern auch eine ernste Realität zu Grunde: so der Lehre vom Teufel die bis in die tiefsten Abgründe der Finsterniß sich erstreckende Macht des Bösen. (Daub's Ischarioth.) Witzig ist in dieser Hinsicht bemerkt worden: „On a prétendu, que toute la démonologie de Jésus n'était qu'une accommodation aux préjugés de son peuple et de son siècle. Tout autant voudrait dire, que les batailles de l'Alma et d'Inkerman sont une accommodation de Napoleon III aux préjugés des Français contre les Russes. Quelle lutte a jamais été plus réelle, plus terrible, plus gigantesque que celle du fils de Dieu et de satan dans le désert." Rougemont, Christ et ses témoins. I. p. 152. Nur liefert dieß für die Persönlichkeit des Teufels so wenig einen Beweis, als für die Persönlichkeit des Todes, der Sünde, der Hölle; denn auch das sind Mächte, die Christus gewiß nicht nur figürlich, sondern reell überwunden hat. Man verwechselt hier die bildliche Bezeichnung der Sache mit der Sache selbst, deren Realität dieselbe bleibt. — Die Lehre vom Teufel hat nach Schleiermacher's Vorgang Schenkel einer einläßlichen kritischen Beleuchtung unterworfen (Dogm. I. S. 247 ff.). Dagegen fehlt es auch wieder nicht an Solchen, welche auch noch in der Gegenwart dämonische Wirkungen, eigentliche Besessenheit annehmen und vom Glauben an einen persönlichen Teufel die Gläubigen überhaupt abhängig machen (Vilmar), als ob irgendwie in der Schrift oder in einem der Bekenntnisse der Kirche ein Glaube an den Teufel gefordert würde!

in die Lehre vom ursprünglichen Zustande und damit von der Idee des Menschen (vor dem Falle), und in die Lehre von dem Falle und der dadurch in die Menschheit gekommenen, sich fortpflanzenden und in jedem Einzelnen verwirklichenden Sünde.

Ohne die physiologische Anthropologie, d. h. ohne die Kenntniß des Menschen nach seinem natürlichen Organismus, ist allerdings auch keine *wissenschaftliche* Anthropologie in theologischer Hinsicht möglich. Allein jene bildet nur die natürliche Grundlage, und die vollständigste Kenntniß des Menschen in anatomischer und physiologischer, selbst psychologischer Hinsicht (soweit sich die Psychologie nur in den Schranken des Psychologischen hält) ist noch nicht im Stande, uns die *religiöse Menschennatur* aufzuschließen[1]. Diese kann allerdings auch zum Gegenstand der psychologischen Zergliederung gemacht werden. Doch sehen wir auf diesem Wege den Menschen nur in seiner Vereinzelung, abgesehen von den geschichtlichen Beziehungen, in denen er lebt; erst die Menschengeschichte in ihrem großen Zusammenhange mit den Offenbarungen Gottes öffnet uns den Blick in sie hinein. Darum sagen wir: wie die Theologie in der Dogmatik anthropologisch sein muß, so muß umgekehrt die Anthropologie theologisch sein[2]. Die Fragen über Leib und Seele (oder Leib, Seele und Geist?) und über den Ursprung der letzteren (Präexistenz, Traducianismus, Creatianismus) gehören daher nur insofern hierher, als die *religiöse* Natur aus diesen so oder so gefaßten Bedingungen zu begreifen ist. Ueber den ursprünglichen Zustand des Menschen (Stand der Unschuld) weiß die documentirte Geschichte so wenig, als die Naturgeschichte über das Paradies. Von beiden haben sich die Dogmatiker phantastische Vorstellungen gebildet. Das ächte dogmatische Verfahren wird darin bestehen, die wenigen großartigen Andeutungen der Schrift hierüber (Bild Gottes) in ihrem eigenen Geiste aufzufassen und unserem Geiste durch exegetische, historische und philosophische Vermittelung so nahe zu legen, daß hinter der Bildlichkeit des Ausdrucks die höhere *Idee* der Menschheit erkannt wird. Denn von der rechten Erfassung dieser Idee, die sich uns erst in Christo völlig erschließt, hängt auch die richtige Auffassung der Sünde ab, ob sie nämlich als bloße Negation, als natürlicher Mangel, oder als Privation und Depravation, als Verkehrtheit der menschlichen Natur zu begreifen

[1] Wenn *Rosenkranz* (Encykl. S. 33) sagt: „Die theologische Anthropologie hat mit der leiblichen und intelligenten Natur des Menschen *nichts* zu schaffen", so ist dieß zu viel gesagt; aber richtig ist, daß sie „die Betrachtung derselben der philosophischen Anthropologie zu überlassen und sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott zu beschäftigen habe." Vgl. *Harleß*: „Ich glaube, unsere Theologen thäten sehr gut, sich nicht zu wenig um das Gebiet leiblicher Forschung zu kümmern, welches nur von unberechtigter Abstraction aus hat als etwas angesehen werden können, was nichts mit dem Geist gemein habe." (Vorrede zur 4. Aufl. der Ethik.) Die in neuerer Zeit vielbesprochene Descendenztheorie Darwin's (Zurückführung des Menschen auf den Affen?) wird den nicht beunruhigen, der das religiöse Gebiet von dem naturwissenschaftlichen zu scheiden versteht, aber zum Nachdenken und zwar zu tieferem Nachdenken über die Grenzen unseres Wissens treibt sie allerdings hin.

[2] Vgl. *Bunsen*, Hippolytus I, 289 ff.

und verwirrenden Bestimmungen fern gehalten, obgleich sie mit richtigem Tact die Grenzbestimmungen des ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως aufgerichtet hat. Hier ist auf speculativem Wege die Wahrheit nicht zu begreifen, aber wohl ist sie als Glaubenswahrheit zu ergreifen, über die wohl unter den wahrhaft Verständigen (nämlich unter denen, die in ein Glaubensverständniß Christi eindringen wollen) eine Verständigung, nie aber unter den bloß Wissenwollenden eine endgiltige Uebereinkunft und ein verstandesmäßiger Abschluß möglich ist. Die Dogmengeschichte liefert die schlagendsten Belege dazu. Immer wird die Christologie, sobald man sie als Sache des Verstandes behandeln und formuliren will, Gefahr laufen, zwischen Ebionitismus und Doketismus, Nestorianismus und Monophysitismus wie zwischen Scylla und Charybdis sich hindurcharbeiten und bald gegen den Vorwurf der einen, bald der anderen Häresis verantworten zu müssen, je nachdem es die Abwehr des entgegengesetzten Irrthums erheischt; aber daran ist nicht die Glaubenswahrheit schuld in ihrer unendlichen Bedeutung, sondern die jedesmalige Glaubenslehre[5] in ihrer menschlichen Beschränkung, und vor allem diejenige Glaubenslehre, welche, statt die Lebenstiefe des Glaubens zu ergründen und zum Ausdruck zu bringen, den Gegenstand des Glaubens den Formeln des Verstandes anpassen will.

---

[5] Wie sich selbst unsere beiden protestant. Hauptconfessionen in dieser Hinsicht nur ergänzend zu einander verhalten, zeigt Schneckenburger, vom doppelten Stande Christi. Pforzh. 1848. Sehr schön sagt Jul. Müller: „Die evang. Theologie bedarf hier einer frischen Entwicklung aus dem ursprüngl. Lebensgrunde der h. Schrift unter Beseitigung des ganzen Ballastes von Formeln, der sich in der ältern Dogmatik an den Begriff der communio naturarum weiter anschließt. Als das Hauptinteresse dieser Entwicklung müssen wir dieses betrachten, das evangelische Bild des Lebens Jesu Christi in seiner menschlichen Wahrheit und Anschaulichkeit, unverkümmert durch monophysitische und doketisirende oder durch nestorianisirende Vorstellungen, zugleich mit der Kunde, daß dieser Mensch Jesus Christus der fleischgewordene Logos ist, Gott von Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, dogmatisch zu wahren. . . . In dem Gedanken: der als der ewige Logos beim Vater ist, ist zugleich ein wahrhafter Menschensohn — liegt eine solche unerschöpfliche Fülle gemeinsamer Heilserkenntniß, daß über eine entschiedene Formulirung des Verhältnisses zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo sich kirchlich zu trennen, eine Versündigung an dem gemeinsam bekannten Gottmenschen selbst ist." (Die evangel. Union, ihr Wesen und ihr göttl. Recht. Berl. 1854. S. 316 ff.) Und dazu Rothe a. a. O. S. 384: „Wenn wir dereinst durch das bessere Verständniß der innern Natur des Moralischen hierüber (daß die moralische Einheit mit Gott nicht als eine bloß ideale, sondern als eine reale zu fassen) im Klaren sein werden, dann, aber auch dann erst werden wir den Schlüssel zur Christologie in der Hand haben und vor dem Auge unseres Geistes in scharfen und lebensvollen Zügen einen Christus leben sehen, in dem wir Fleisch von unserm Fleisch und Bein von unserm Bein erkennen und gleichwohl zugleich den Eingeborenen vom Vater, vor dem wir niederfallen müssen mit dem Ausruf des Thomas: mein Herr und mein Gott! Das wird dann ein leichtes und freudiges Aufathmen unseres Glaubens sein, wenn ihm so das helle Licht aufgegangen ist aus der Finsterniß; es ist der Glaube an Christum, der das Dogma durchbrochen hat, nicht der Unglaube."

§ 87. Soteriologie.

Mit der Lehre von der Person des Erlösers steht in innigster Verbindung die Lehre von dem durch ihn vermittelten Heil und von der Aneignung dieses Heils durch den Glauben, die Soteriologie. Sie hat ihre objective Seite in dem Werke Christi (der Erlösung und Versöhnung), ihre subjective in dem Werke des heiligen Geistes im Menschengeiste, welches in seinen verschiedenen Abstufungen als Heilsordnung gefaßt wird, wobei es hauptsächlich auf die Feststellung des Verhältnisses der Rechtfertigung zur Heiligung, der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit und des Glaubens zu den Werken ankommt. Auf diesem Gebiete tritt der confessionelle Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus schärfer als auf jedem anderen hervor.

Die Lehre von der Person Christi würde in der That in das Reich müßiger Speculation gehören, wenn es sich nur darum handelte, Jesum als ein vereinzeltes Wunder der Geschichte aufzufassen, als einen Gottmenschen, der wie ein Meteor erschiene und verginge. So aber steht es nicht. Christus ist Mittler zwischen Gott und den Menschen, als Gottes- und Menschen-Sohn. Er ist Versöhner und Erlöser. Sein Tod wird als die Spitze des Erlösungswerkes und Christus als der Grund der Versöhnung (als ἱλασμός) herausgehoben. In Christo stirbt das Alte und lebt das Neue auf. Tod und Auferstehung sind die Angelpunkte seines weltgeschichtlichen Charakters. Die Lehre vom Tode Jesu gehört einerseits noch in die Christologie, als von Christi Person ausgegangen (hohenpriesterliches Amt); nach seinen Wirkungen aber bildet der Tod die Bedingung der Erlösung und gehört sonach in das soteriologische Gebiet. Die Bedeutung dieses Todes in der Sphäre des Religiösen zu fassen, weder vom abstracten Rechtsbegriff aus (als Satisfaction) noch vom bloß moralischen aus (als Beispiel), sondern als eine freie That der Liebe, in hoher göttlicher Nothwendigkeit vollzogen, im Einklang mit Gottes ewigem Liebesrathschlusse und eben darum von unendlichen Folgen für das ganze Menschengeschlecht, ist eine der höchsten Aufgaben der christlichen Dogmatik, an deren Lösung das religiöse Gemüth sich eben so sehr zu betheiligen hat, wie der Verstand, der den Glaubensinhalt in deutlicher Weise auszudrücken und in seinem Zusammenhang mit anderen Aussagen des Glaubens darzulegen hat [1]. So wenig aber die Person Christi vereinzelt aufgefaßt werden darf, so wenig sein Werk. Der Tod Jesu steht in der innigsten organischen Verbindung mit seinem Leben vor dem Tode, und mit der Entwickelung des gött-

[1] Vgl. K. R. Hagenbach, im KBl. für die ref. Schweiz 1854, Nr. 7 u. 9.

nur aus der Lehre von Christo verstanden werden kann. Sodann hängt auch die Lehre von der Kirche zusammen mit der Lehre vom heiligen Geiste nach dem Worte des Irenäus: Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Sanctus; et ubi Spiritus Sanctus, ibi et ecclesia. Schleiermacher hat daher beide Lehrstücke (vom heiligen Geist und von der Kirche) in die engste Verbindung gebracht, wie schon das apostolische Symbolum beide aneinanderreiht. Nach der protestantischen Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche würde nun bloß die letztere der Glaubenslehre zugetheilt werden können, während die erstere, als dem Reiche des Sichtbaren angehörend, der Politik zufällt. Und in der That nehmen sich Fragen über die Verfassung der Kirche u. s. w. in einer Dogmatik (zumal einer protestantischen) übel genug aus. Da aber die Trennung des Sichtbaren und Unsichtbaren nicht mit absoluter Schärfe durchgeführt werden kann, da überdieß das Unsichtbare nicht sowohl neben und außer dem Sichtbaren erscheint, als vielmehr im Sichtbaren (wenn freilich auch noch über demselben), so muß immerhin die Dogmatik auch das Gefäß berücksichtigen, in welchem sich der Geist der religiösen Gemeinschaft darstellt. Und so kommt es der Dogmatik allerdings zu, die Grundformen des kirchlichen Lebens, unter denen dieses allein als kirchliches zu bestehen vermag, festzustellen; und indem sie auf die geistige Natur der Kirche hinweist, hat sie dieselbe als eine heilige vor Verweltlichung, indem sie auf ihre Einheit dringt, vor Zersplitterung und Zerstückelung, und indem sie ihre Allgemeinheit geltend macht, vor dem Zerfallen in Separatismus zu sichern, während sie die rein äußere Anordnung des Kirchenregiments, als mannigfach durch zeitliche und örtliche Verhältnisse bedingt, einer anderen Disciplin (der Kirchenpolitik und dem Kirchenrecht) überläßt. — Wie mit der Verfassung, so steht es auch mit dem Cultus der Kirche. Die Anordnung desselben ist Sache der Liturgik. Allein die Liturgik beruht auf der Dogmatik. Von ihr erhält sie die Instruction, nach welcher sie zu verfahren hat. Die unveränderlichen, auf göttlicher Anordnung ruhenden Grundtypen des christlichen Gottesdienstes, das Wort und die Sacramente, hängen mit dem Glaubensleben selbst auf das Innigste zusammen und bilden so einen wesentlichen Theil der Dogmatik. Als Gnadenmittel (adminicula gratiae) hängen sie mit der Heils- und Gnadenlehre überhaupt, als kirchliche Institute aber mit der Lehre von der Kirche zusammen. Der Begriff des Sacraments ist kein ursprünglich biblischer[3]; er hat sich erst allmählich aus dem Bewußtsein der Gemeinde herausgebildet; aber die sogenannten Sacramente selbst (Taufe und Abendmahl) beruhen auf biblischer Einsetzung[4]. Ueber die Bedeutung dieser Handlungen ist noch

---

[3] Dieß hat schon Calixt richtig erkannt und hervorgehoben Epit. p. 128 (Henke, Calixt I. S. 299). Ja schon Melanchthon nahm anfänglich Anstand, den Ausdruck „sacramentum“ zu gebrauchen, weil er unbiblisch sei (loci comm. von 1521 bei Bretschneider Corp. reform. XXI, 210); vgl. K. R. Hagenbach, Dogmengesch. § 258, Anm. 2.

[4] Freilich ist auch die Einsetzung der Taufe von einer Kritik beanstandet worden, die Alles, was die Evangelien vom Auferstandenen berichten, in das Reich der Vision verweist. Mit diesem radicalen Aufräumen wird es aber seine guten Wege haben, so lange es noch eine Gemeinschaft der Gläubigen giebt, der die Gestalt des Auferstandenen mehr ist als ein Gespenst.

viel confessioneller und Schul-streit. Hier wird viel darauf ankommen, tiefer in die Natur des religiösen Symbols einzudringen, so daß dasselbe weder zur willkürlichen Ceremonie herabsinkt, noch sich in das Magische einer rein objektiven Wirksamkeit (opus operatum) hineinverirrt [5]. Der Glaube ist das Vermittelnde. Je mehr aber hier zwischen den protestantischen Hauptconfessionen selbst noch Mißverständniß obwaltet, desto ernster soll es sich die Dogmatik angelegen sein lassen, einen Ausdruck zu finden, der dem tieferen Gefühl genügt, ohne gegen die einfache Auffassung des lauteren Schriftwortes und den gesunden Sinn desselben zu verstoßen.

§ 89. Eschatologie.

Sofern das Reich Gottes, das sich auf dieser Erde in der kirchlichen Gemeinschaft darstellt, einer einstigen Vollendung entgegengeht, faßt die Glaubenslehre die Summe der christlichen Hoffnungen in die prophetischen Lehrstücke von Tod, Auferstehung, Weltgericht und ewigem Leben zusammen. Die Lehre von diesen sogen. „letzten Dingen" heißt die Eschatologie.

Schon bei der Lehre von der Schöpfung des Menschen (in der Anthropologie) kann die Frage aufgeworfen werden, ob die Seele unsterblich sei. Die Unsterblichkeitsfrage in ihrer allgemeinsten Fassung darf jedoch nicht verwechselt werden mit der Frage nach den letzten Dingen, die es nicht sowohl mit dem natürlichen Organismus der Seele und dem Schicksal des Einzelnen nach dem Tode, als vielmehr mit der gesammten Weltentwicklung und der einstigen Vollendung des Reiches Gottes zu thun hat (daher die Stellung, welche Hase der Eschatologie gleich bei der Lehre vom Menschen anweist, ehe noch von der Kirche die Rede war, nicht die angemessene ist). Unter den sogenannten vier letzten Dingen (Andere zählen anders) steht freilich die Lehre vom Tode nicht ganz an ihrem Orte; sie wird besser mit der Lehre von der Sünde verbunden und gehört nur insofern hierher, als auch der Tod verschlungen werden soll in den Sieg (1. Cor. 15, 55). Die Lehren von der Auferstehung und dem Weltgericht stehen ganz auf dem Boden biblischer Anschauungsweise: die bildliche Form läßt sich nicht verkennen; aber über das Bildliche hinaus ist der Blick auf das Ewige zu richten, welches sich im Bilde spiegelt [1], wenngleich es schwerlich je gelingen wird, diese

[5] Die objective, theologische Seite des Sacraments hat protestantischerseits Schenkel betont, im Gegensatz gegen die bloß subjectiv-anthropol. Fassung (Wesen des Protest. I, 395 ff. u. Vorr. S. XI). Doch vgl. die Dogmatik und die späteren Schriften des Verfassers, in denen eine andere Ansicht hervortritt.

[1] Siehe de Wette, christl. Dogmatik, II, 213: „Die Schwierigkeiten werden nur dadurch gehoben, daß man die rein doctrinellen Elemente von den symbolisch-geschichtlichen unterscheidet." ... „Beides (aber) muß (auch wieder) in eine lebendige Hoffnung vereinigt werden, die nicht eigensinnig bloß für das Schicksal der einzelnen Personen besorgt ist, sondern das Ganze im Auge hat. Dadurch wird das Ewige und Zeitliche verknüpft, welches doch immer in und mit einander ist."

in Gott[2] das Heil der Dogmatik. Alle Achtung vor einer Speculation, welche, indem sie in Gottes ewiges Wesen an sich (wenn auch vergebens) einzudringen hoffte, tiefere Blicke in das Heiligthum der göttlichen Offenbarung gethan hat! Leider aber ist viel absurdes Spiel mit ihr getrieben worden, und selbst der pantheistische Unglaube hat sich dahinter versteckt, um aus diesem Versteck heraus das historische Christenthum zu bekämpfen. Dasselbe gilt von dem Geheimniß der Prädestination. Wer hat Gottes Rathschluß erkannt? Daß unser Heil nicht ein zufälliges, noch ein selbst erworbenes, daß es ein von Gott, mithin auch von Ewigkeit gewolltes und gesetztes sei, hat der religiöse Glaube (im Gegensatz gegen pelagianische Oberflächlichkeit) anzuerkennen; ja daß selbst die Sünde in Gottes ewigen Rathschluß mit aufgenommen sei, aber schon als von ihm gerichtet und durch ihn vernichtet, ist eine Ahnung, zu welcher der Geist sich erheben mag, wenn es ihm auf Augenblicke gelingt, sich über das Mannigfache der Welt und ihre Gegensätze ahnend aufzuschwingen: aber einen festen Standpunkt im Centrum des göttlichen Wesens einzunehmen und von da aus Göttliches und Menschliches beurtheilen zu wollen, ist eine Anmaßung, welche die Schrift verwirft und vor der die gesunde Vernunft zurückschaudert; nichts fordert auch mehr zur Ironie auf, als diese speculative Gespreiztheit eines bornirten Schuldünkels. Weiser ist es und erbaulicher, uns stets an die Beschränktheit unserer menschlichen Erkenntniß zu erinnern und vor der Tiefe des Reichthums beider, der Erkenntniß und der Gnade Gottes, mit dem Apostel anbetend still zu stehen.

§ 91. Orthodoxie und Heterodoxie.

Insoweit ein dogmatisches System mit der symbolischen Kirchenlehre und den aus ihr gezogenen Folgerungen übereinstimmt, heißt es **orthodox**; insoweit es aber von ihr abweicht, **heterodox**. Dieser Gegensatz ist nicht mit dem früher besprochenen von Supranaturalismus und Rationalismus zu verwechseln, obschon er vielfach in denselben eingreift.

Der Ausdruck **orthodox** ist hier geschichtlich, nicht etymologisch zu verstehen; denn das versteht sich von selbst, daß jeder das **Rechte** zu lehren und in **diesem** Sinne orthodox zu sein sich befleißigen wird. Es gab eine Zeit, in der man sich schämte, orthodox zu heißen; jetzt sucht es in gewissen Kreisen Einer dem Anderen wieder im Ruhm einer „entschiedenen Orthodoxie“ zuvorzuthun[1]. Das Orthodoxe kann füglich als das kirchlich Conservative, das Heterodoxe als das Mobile betrachtet

---

[2] Diesen Ausdruck hält **Kling**, (Tüb. Ztschr. 1834, 4. S. 38) für den richtig vermittelnden zwischen der sabellianischen und athanasianischen Theorie.

[1] „Nicht das nennt man heutzutage Entschiedenheit, daß man gesund und heilsam lehre, sondern daß man möglichst übertrieben und anstößig lehre.“ J. Chr. C. v. **Hofmann**, Schutzschriften rc. (gegen Philippi). I. (Nördl. 1856) S. 30.

werden. Man darf auch nicht den Orthodoxismus mit dem Supranaturalismus verwechseln. Wenigstens decken sich beide Begriffe nicht völlig. Eine Menge von Heterodoxien sind entstanden zu einer Zeit, in der man noch allgemein auf supranaturalistischem Boden stand. So ist z. B. der Socinianismus (wenigstens zur Hälfte) supranaturalistisch und dennoch heterodox. Ja selbst ultra-supranaturalistische Ansichten können in Heterodoxie umschlagen, z. B. der Patripassianismus. Das Maß der Orthodoxie (im strengen technischen Sinne des Wortes) ist nicht sowohl die Bibel (obwohl man auch bisweilen von Bibelorthodoxie redet), als vielmehr die Kirche und ihr Symbol. Ein noch so strenger Supranaturalist also, der sich von der Lehre seiner Kirche entfernt, erscheint ihr gegenüber als heterodox, so z. B. wenn sich ein Lutheraner zur katholischen oder ein Reformirter zur lutherischen Lehre hinneigen würde. Nun ist zwar der Rationalismus seiner ganzen Anlage nach eine heterodoxe Erscheinung, dennoch aber könnte im einzelnen Falle selbst ein Rationalist dem Supranaturalisten gegenüber die Orthodoxie *für* sich haben, z. B. als Reformirter in der Lehre vom Abendmahle, oder als Lutheraner in der Lehre von der Prädestination. Daß vollends der Pietismus bei all seinem biblischen Supranaturalismus viele heterodoxe Elemente in sich schließt, läßt sich unschwer nachweisen. Wo wäre überhaupt in unserer Zeit ein ganz correcter Orthodoxer zu finden, an welchem die alten Stammhalter lutherischer und reformirter Orthodoxie nichts auszusetzen fänden? Da nun aber der ächte Dogmatiker auch heute noch keinen anderen Zweck zu verfolgen hat, als die *Glaubenswahrheit*, der Bibel und der geschichtlichen Entwickelung gemäß, in ihrer Reinheit darzustellen, mit Berücksichtigung des Zieles, dem diese Entwickelung zustrebt, wobei die Bedürfnisse der Gegenwart zu beachten sind: so wird er weder vor dem Vorwurfe der Orthodoxie oder Heterodoxie feig zurückschrecken, noch dem Ruhme der einen oder der anderen eitel nachjagen, sondern nach dem Kanon des Apostels: „Prüfet Alles und das Gute behaltet“, wird er conservativ und reformirend zugleich verfahren: denn „es ist falsche Orthodoxie, auch dasjenige in der dogmatischen Behandlung noch festhalten zu wollen, was in der öffentlichen kirchlichen Mittheilung schon ganz antiquirt ist und auch durch den wissenschaftlichen Ausdruck keinen bestimmten Einfluß auf andere Lehrstücke ausübt. Es ist falsche Heterodoxie, auch solche Formeln in der dogmatischen Behandlung anzufeinden, welche in der kirchlichen Mittheilung ihren wohlbegründeten Stützpunkt haben und deren wissenschaftlicher Ausdruck auch ihr Verhältniß zu andern christl. Lehrstücken nicht verwirrt“ [2].

---

[2] *Schleiermacher* § 205 f. — „Es giebt keinen größern Irrthum und keinen verderblicheren Wahn, als wenn man sich in der protestant. Christenheit einbildet, das Werk der Reformation sei vor dreihundert Jahren gethan, ja eigentlich abgethan worden, jedes Hinausgehen über den ursprünglichen Standpunkt der Reformatoren sei nichts Anderes als ein Abfall von der Reformation; auf das fertige, in den Bekenntnißschriften niedergelegte theolog. System des Protestantismus zurückzukommen und sich in dasselbe für alle Zeiten abzuschließen, sei die vornehmste Aufgabe der gläubigen Theologie und der freier und selbständiger gewordenen Kirche.“ *Schenkel* (Wesen des Protestantismus III. 1. Vorr. S. IV). Desgleichen ein französischer Schriftsteller: „La réformation n'est pas le dernier mot du christianisme, et le Dieu, qui s'est révélé à nous dans son Evangile, a encore bien des révélations à nous faire sur le sens, les richesses cachées

ökonomische Methode (nach den Personen der Trinität). Aber auch in der luther. Kirche schlug Calixt einen neuen Weg ein, den analytischen, der von dem Endzweck ausging, auf den sich die gesammte Glaubenslehre zu beziehen habe (Finalmethode). Ihm folgten Mehrere (auch von den oben Genannten), am strengsten Dannhauer († 1666) in seiner Hodosophia christiana, Arg. 1649. — Um die Wende des 17. und 18. Jahrh. machte sich sowohl in der lutherischen als in der reform. Kirche eine von der strengen Orthodoxie ablenkende mildere Richtung geltend, wozu verschiedene Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion und der Philosophie beitrugen (Spener und der Pietismus, die cartesianische, leibnizische, wolffische Philosophie). In der reform. Kirche gewann die mildere arminianische Richtung, vertreten durch Limborch († 1712; theologia christ. Amst. 1688 ff. u. ö.) und die ihr verwandte, die von der Schule in Saumur ausging, immer mehr Anhänger; in der lutherischen begann unter theilweiser Einwirkung des Pietismus mit Pfaff (Institutt. theol. dogm. et mor., Tüb. 1720), Buddeus (Institutt. theol. dogmaticae, Lpz. 1723. 1741), Reinbeck (1731—41. 4 Bde.; fortges. von J. G. Conz 1743—47. 5—9. Bd.), Carpov (1737—65), Rambach (1744), und unter dem Einfluß der wolffischen Philosophie mit Jakob Siegm. Baumgarten (ev. Glaubenslehre, herausg. von Semler 1759 f. 3 Bde. 4.) eine von den Einwirkungen der neueren Zeit mehr und mehr beherrschte Lehrmethode, welcher Semler (Institutio 1774; Versuch einer freiern theolog. Lehrart 1777), Michaelis (1760. 1784), Teller (1763), Döderlein, Morus (s. die Titel im liter. Anh.) u. A. mehr oder weniger das Wort redeten. Sie leiteten dadurch, wenn auch unter mancherlei Cautelen, den Uebergang zur rationalistischen Denkweise ein. Nach Gruner's und Eckermann's Vorgang schrumpfte die Dogmatik, die sich einst durch Wälder von Folianten ausgebreitet hatte, bei Henke in wenige Lineamente zusammen, in welchen „Christolatrie und Bibliolatrie als die Reste älterer Superstition" über Bord geworfen wurden. Eine neue Epoche trat mit Kant ein. An ihn schlossen sich Tieftrunk, Stäudlin, Ammon (s. die Titel im liter. Anh.) u. A. an. Das orthodoxe System wurde, allerdings mehr nach Seite des formalen Supranaturalismus als nach seiner altkirchlichen Strenge, von Storr und Reinhard festgehalten. Dagegen suchte Augusti den alten Lehrbegriff, dessen Consequenz schon Lessing anerkannt hatte, wieder zu Ehren zu bringen, jedoch ohne tiefere speculative Begründung und dialektische Sichtung. Letzteres geschah weit besser durch de Wette, jenes im Anschluß an die speculative Philosophie Schellings und Hegels durch Daub und Marheineke. Gegen diese im Sinne des Rationalismus rückläufige Bewegung der Dogmatik schloß sich dieser in strenger Consequenz ab: er fand seinen genügendsten Ausdruck in den institutiones von Wegscheider, welche daher als das Corpus doctrinae dieser Richtung zu betrachten sind. Vermittelnd, doch wesentlich von rationalistischen Grundanschauungen ausgehend, verfuhr Bretschneider; derselbe giebt zugleich einen brauchbaren historischen Apparat an die Hand. So schien die Dogmatik nach der einen Seite aufgehen zu wollen in Speculation, nach der anderen untergehen zu wollen in der historischen Masse, oder sich in der rationalistischen Epikrise zu verflüchtigen. Da trat Schleiermacher mit seiner Glaubenslehre hervor, in welcher er die Dogmatik weder auf die geschichtliche Autorität, noch auf die philosophische Speculation baute, sondern sie als Darstellung des in der Gemeinde lebenden Bewußtseins faßte (s. ob. S. 396 f.) und überhaupt mit seiner Darstellung der Religion als des frommen Selbstbewußtseins und der Glaubenssätze als der „Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände, in der Rede dargestellt",

eine neue Periode in der Behandlung dieser Disciplin einleitete. Indessen fuhren nach wie vor noch Manche im alten Gleise fort. So schlossen sich Knapp, Hahn und Steudel einfach an das ältere biblisch-kirchliche System an, während dagegen Hase auf der Grundlage der geschichtlich entwickelten Kirchenlehre eine Vermittelung derselben mit der fortgeschrittenen Bildung anstrebte und in vielen Punkten, angeregt durch die neuere Philosophie (seit Schelling), mit Geist und Geschmack vollzog. Nach seiner positiven Seite machte sich das Schleiermacher'sche Element vorzüglich geltend in Twesten und K. J. Nitzsch. Beide haben, jeder in seiner Weise, dazu beigetragen, dem vom Rationalismus aufgegebenen christlichen Offenbarungsglauben auch unter dem jüngeren Geschlechte der Theologen wieder Freunde zu gewinnen. (Ueber Nitzsch vgl. dessen Leben von Beyschlag S. 179.)[3] Andere suchten wiederum neue Bahnen zu eröffnen; so J. T. Beck, der mit Beiseitelassung des breitgetretenen Schulweges die Lehrsubstanz der Schrift in ein ihr entsprechendes System mit eigens dazu geschaffener Terminologie zu bringen trachtete, und von Hofmann, welcher (vgl. oben S. 107) zwar auf die Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen von dem in ihm vorhandenen Leben zurückging, aber nur um durch das christliche Selbstbewußtsein das Schriftganze als den geschlossenen heilsgeschichtlichen Organismus und die wesentliche (wenn auch nicht durchgängige) Uebereinstimmung der lutherischen Kirchenlehre mit jenem rechtfertigen zu lassen. Diese ernsten Bestrebungen hatten sich im Kampf mit der radikalen Anschauung zu behaupten, deren scharfsinnigster Vertreter, Strauß, die Geschichte der Glaubenslehre als den dialektischen Vernichtungsproceß des Dogmas darstellte; aber auch diese Kritik führte, nachdem sie in Feuerbach ihre Spitze erreicht hatte, nur zu einer neuen Durcharbeitung desselben von dem unverwüstlichen Lebensgrunde des Glaubens aus. Die bedeutenderen unter den seither erschienenen Werken (s. die Titel unten) legen dafür das erfreulichste Zeugniß ab und liefern den Beweis, daß es mit der christlichen Dogmatik noch nicht zu Ende, sondern daß sie vielmehr in einer Metamorphose begriffen ist, aus der sie, wenn auch jetzt noch im Kampf und Ringen stehend, verjüngt hervorgehen wird, mit frischen Bildungstrieben zu neuen und eigenthümlichen, dem tiefsten Bedürfniß unserer Zeit immer vollkommener entsprechenden Gestaltungen. Noch dauert allerdings auch in der neueren Dogmatik eine streng konfessionelle Richtung fort, deren Hauptvertreter in der reformirten Kirche Ebrard († 1888), in der lutherischen Kirche Vilmar († 1868), Philippi († 1882), ferner — jedoch mit manchen Abweichungen von der Lehrform der lutherischen Dogmatik — Thomasius († 1875) und Kahnis († 1888) waren. Noch mehr als die beiden Letztgenannten zeigt der bedeutendste lutherische Dogmatiker der Gegenwart, Fr. H. R. Frank, welcher durch das Mittelglied der v. Hofmann'schen Theologie manche Schleiermacher'sche Anschauungen aufgenommen hat, daß nur mit einer der alten Dogmatik fremden Begründung, nämlich auf die innere Erfahrungsgewißheit, und mit mancherlei Abschwächungen, bes. in der Inspirationslehre, die konfessionelle Dogmatik sich heutzutage zu behaupten vermag. Aehnliches gilt von der biblischen Dogmatik:

[3] Seine „gedrängte, heraklitische, die Knospe des Gedankens immer nur halb öffnende Schreibart" hat doch wohl nicht nur „für alle schwächlichen oder bequemen Leser" etwas Zurückschreckendes, sondern erschwert auch denen mitunter das Verständniß, welche die Mühe nicht scheuen, in diese Gedankentiefe einzudringen. Der hohe Ernst und die besonnene Kritik, die bei allem Festhalten an den positiven Grundlagen des Christenthums auch einer freieren Betrachtungsweise gerecht wird, ist das Durchschlagende an Nitzsch.

der Dogmatik auf dem gemeinsamen Boden des Positiv-Christlichen und leitet daher auch aus der Dogmatik ihre Grundsätze ab. Andererseits aber schließt sie sich an die allgemein menschliche (philosophische) Sittenlehre an, von der sie sich zwar hinsichtlich der wissenschaftlichen Form, sowie der Ausgangspunkte und Motive unterscheidet, mit deren wesentlichem Inhalt sie aber nie in Widerspruch gerathen kann.

Mit Unrecht ist unsere Disciplin von Einigen im Gegensatze zur Dogmatik, welche als theoretische Wissenschaft erschien, praktische Theologie genannt worden, indem jene credenda, diese agenda darstelle. Aber wenn immer die Sittenlehre es mehr mit der That und Willenskraft, die Dogmatik hingegen mit dem Erkenntniß- und Vorstellungsvermögen zu thun hat, so wäre es doch höchst unwissenschaftlich, in der Moral nichts als eine Sammlung von praktischen Vorschriften erblicken zu wollen. Allerdings hat es nämlich die Sittenlehre mit der praktischen Seite des dogmatischen Systems zu thun, aber diese praktische Seite selbst will theoretisch und somit wissenschaftlich erfaßt sein [1], und aus diesem Grunde haben wir schon oben (§ 79) die Nothwendigkeit einer von der Dogmatik gesonderten Darstellung der Sittenlehre anerkannt. Mit dieser Sonderung ist aber keineswegs eine solche Trennung ausgesprochen, welche die Moral von der Dogmatik unabhängig machen würde, sondern wie auf dem praktischen Gebiete des Christenthums Glaube und Thun aufs Engste verbunden sind, so daß die Werke als Früchte des Glaubens erscheinen, so liegt auch der christlichen Sittenlehre überall die Glaubenslehre zu Grunde, und es ist immer ein schlimmes Zeichen, wenn man einem christlichen Moralsysteme nicht auch durchweg die christlich-dogmatische Ueberzeugung seines Urhebers ansieht [2]. Wie aber die Dogmatik auf die Bestimmungen der Religionspsychologie über die psychologische Form der Religion zurückgeht, so wird sich auch die christliche Moral im wissenschaftlichen Ausdrucke an die philosophische Ethik anschließen. Eine genaue Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses ist deßhalb sehr schwierig, weil über die Aufgaben und Grenzen der philosophischen Ethik keine Uebereinstimmung herrscht,

---

[1] Dieß ist auch bei der eigentlich so genannten praktischen Theologie der Fall. Hier noch ein Wort über die Benennung unserer Wissenschaft. Dorner in Herz. R. E. entscheidet sich für Ethik oder Sittenlehre, im Gegensatz gegen Moral. „Mos, mores (wovon disciplina moralis) blickt mehr auf die Erscheinung, als auf die innere Quelle, und erreicht weit nicht das griechische ἦθος. Mores bezeichnet zwar den Charakter, aber nicht die einheitliche Quelle. Dagegen ἦθος, ursprünglich die ionische Form von ἔθος, schließt die Gewohnheit, das zuständlich Sittliche in sich, und nicht bloß die empirische Sitte (mos), die auch schlecht sein kann, sondern auch das Sanctionirte, was der Ordnung und Regel gemäß ist." Vgl. den Art. „Ethos" bei Ersch und Gruber, allg. Encykl. Es kann auch keinem Beobachter des Sprachgebrauchs entgehen, daß, während früher das Wort „Moral" in aller Munde war, man sich jetzt vornehmer auszudrücken glaubt, wenn man „das Ethische" betont.

[2] Schleiermacher § 229. Vgl. auch dessen Christliche Sitte S. 3 ff.

[3] Daß nicht an dem einen Orte ein anderes philosophisches System gelten könne, als an dem anderen, versteht sich wohl von selbst. Schleiermacher §. 227.

namentlich darüber, ob eine philosophische Ethik von sich aus dem sittlichen Gesetz einen bestimmten Inhalt zu geben, also ein bestimmtes sittliches Ideal zu entwerfen vermöge, oder ob sie auf die formale Idee des sittlichen Gesetzes sich beschränken müsse. Wenn wir auch hier darauf verzichten müssen, diese Frage zur Entscheidung zu bringen, werden doch einige Punkte, in denen Ausgangspunkte und Ziele der philosophischen und christlichen Ethik sich jedenfalls unterscheiden, hervortreten.

Jede geschichtliche Religion hat ihre geschichtlich bestimmten sittlichen Anschauungen, mit denen sie Völker und Zeiten beherrscht, wie sich dieß bis in die feinsten Nüancen verfolgen läßt (Protestantismus und Katholicismus [4], Lutherisches und Reformirtes, Puritanismus, Pietismus zc.). Nun wird zwar auch die philosophische Sittenlehre, wenn sie sich nicht in leeren Abstractionen bewegen will, zu den geschichtlichen, unter dem Einfluß positiver Religionen stehenden Erscheinungen des sittlichen Lebens herabsteigen müssen, um das Allgemeine durch das Besondere zu beleben. Aber sie wird doch, was sie auf diesem Wege findet, nur dazu verwenden, um diejenigen (sei es formalen sei es inhaltlich bestimmten) sittlichen Ideen herauszustellen, welche allgemein, für jedes Vernunftwesen, ganz abgesehen von bestimmten geschichtlichen Bedingungen gelten müssen, während die christliche Moral von Anfang an gerade das geschichtlich Bestimmte, genauer das für die geschichtliche christliche Religion Charakteristische hervorzuheben und die Wahrheit desselben nachzuweisen sich bemüht.

Daraus lassen sich noch folgende Unterschiede folgern:

1) Die philosophische Moral geht von der für jeden, der Vernunftwesen sein will, giltigen Idee der sittlichen Persönlichkeit aus [5], während die christliche Moral die persönliche gottmenschliche Lebenserscheinung Christi als den Typus der Sittlichkeit aufstellt und sonach dem Einzelnen das Ziel steckt, zu werden wie Christus: — dieß die christliche Lehre vom höchsten Gut [6].

2) Die philosophische Moral geht aus und muß ausgehen von der Idee der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen, einer Idee, welche von jedem, der nicht ein durch fremde Nöthigung bestimmtes Natur-

---

[4] Vgl. Schleiermacher § 228, Anm. Marheineke, System des Katholicismus III. S. 20—29.

[5] „Was die christliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Christen; die philosophische macht einen allgemeinen Anspruch, denn sie will Jeden binden, der sich zur Einsicht der philosoph. Principien, aus denen sie abgeleitet ist, erheben kann." Schleiermacher, christl. Sitte S. 2; vgl. S. 7 ff. de Wette a. a. O. Im Grunde stimmt damit auch Rothe (theol. Ethik S. 35) überein. Nur unterscheidet er nicht sowohl die christliche als die theologische Ethik von der philosophischen. „Letztere hebt von dem sittlichen Bewußtsein rein als solchem an, die theologische geht aus von demselben, wie es in dem der bestimmten christl. Kirche angehörigen Individuum als religiös eigenthümlich bestimmtes thatsächlich vorhanden ist, und von dem geschichtlich gegebenen Ideal der Sittlichkeit in der Erscheinung des Erlösers, von welchem jenes der Reflex ist." — Dagegen bilden ihm christliche und philosophische Ethik darum keinen Gegensatz, weil innerhalb der christl. Welt auch die philosophische Ethik, wie die Philosophie überhaupt, wesentlich eine christliche ist; doch giebt er selbst wieder einen relativen Gegensatz zu, insofern die Menschheit noch nicht schlechthin von dem Christenth. durchdrungen ist.

[6] S. Schleiermacher a. a. O. S. 36.

nicht in der Nachahmung seines Beispiels in einzelnen Dingen, sondern in der Nachfolge, in der Aneignung seiner Gesinnung (Phil. 2, 5 besteht das Christliche. Wie nun die Dogmatik die Apologetik zu ihrer Voraussetzung hat, indem sie zeigt, daß das Christenthum Religion und zwar die Religion schlechthin ist, so muß auch die Sittenlehre vor Allem auf dem apologetischen Resultate fußen, daß Christus der Vollkommene, daß er das verwirklichte sittliche Ideal der Menschheit und sonach das Christenthum nicht nur eine sittliche Erscheinung im Allgemeinen, sondern die sittliche Weltmacht sei, der die ganze neuere Geschichte dient. Ihr Positives ist also nicht ein Buchstabe, sondern eine That, die Offenbarung Gottes durch Christum in der Menschheit. Sie hat daher nicht bloß zu fragen: was steht geschrieben? sondern: was folgt aus dieser einen That? was ist dem Geiste Christi gemäß? Wie schon die Dogmatik Vorstellungen in sich aufnimmt, die dem Buchstaben nach noch nicht in der Bibel enthalten sind (z. B. die Dreieinigkeit), so muß noch viel mehr die christliche Moral in ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, mithin in der genaueren Bestimmung sittlicher Begriffe über den Bibelbuchstaben hinausgehen. Sind doch die gesegnetsten Früchte des Christenthums Früchte, zu welchen in der Bibel nur erst der Keim vorhanden ist; man denke an den Begriff des christlichen Staates, der christlichen Ehe und an Alles, was daran hängt, an die Abschaffung der Sklaverei, an die Achtung vor dem Leben des Individuums (Abscheu vor dem Selbstmord), an die Gottesdienstlichkeit, die sich (z. B. die Sonntagsfeier und die Feier der christlichen Feste) frei aus dem Leben heraus entwickelt hat, ohne alles Gebot und Statut der Schrift. Wie daher die Dogmatik die Dogmengeschichte zu ihrer Voraussetzung hat, so die christliche Moral die gesammte Entwickelung des christlichen Lebens, wobei auch die Ausartungen (wie auf dem dogmatischen Gebiete die Häresien) als Warnzeichen in Betracht kommen (Montanismus, pantheistisch-gnostische Verirrungen, falsche Askese, Jesuitismus, Quietismus). Auch der durch den Pietismus veranlaßte Streit über die Adiaphora gehört dahin.

§ 94. Eintheilung der christlichen Ethik.

Die christliche Ethik läßt sich in die allgemeine (principielle) und in die besondere (angewandte) eintheilen. In ersterer handelt es sich dann um Feststellung des sogenannten Moralprincips oder besser der Objecte und Motive des sittlichen Handelns, mithin um Untersuchung der sittlichen Natur und Anlage des Menschen, um die richtige Begrenzung der Begriffe des Guten und Bösen, der Sünde und Zu-

---

Thomas von Kempen, welcher die Pflicht des Bücherabschreibens aus Joh. 8, 6 ableiten wollte. S. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II. S. 163. — Sehr bedeutsam ist hier, was Schleiermacher über das Individuelle in der Sittenlehre sagt (die christl. Sitte S. 58 ff.). Das Muster aufstellen in der Ethik hat überhaupt etwas sehr Bedenkliches. Ein Vorbild, dem wir nachstreben, ist mehr als ein Muster, das wir copiren.

rechnung, der Gnade und Freiheit, und endlich um die Aufstellung des Zieles alles sittlichen Strebens, um die Lehre vom höchsten Gut, was Alles wieder in die innersten Tiefen der Glaubenslehre zurückführt. Die specielle Sittenlehre dagegen hat es mit den einzelnen Erscheinungen und Aeußerungen des sittlichen Lebens in bestimmten gegebenen Verhältnissen zu thun: sie hat die verschiedenen irdischen Gemeinschaftskreise (Familie, Staat ꝛc.) in's Licht des Christenthums zu stellen, sowie die sittliche Charakterbildung des einzelnen Christen zu beschreiben (specielle Tugend- und Pflichtenlehre).

Die Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen ist natürlich auch hier nur eine relative. Was Rothe (theol. Ethik[2] I, 294) dagegen bemerkt, daß sie „bloß äußerlich und ganz abstract formell" sei, daß sie „kein architektonisches Princip in sich enthalte", ist richtig, sofern man eben die Theilung als eine absolute faßt und sie in abstracter und unlebendiger Weise vollzieht. Allein auch bei dem Rothe'schen Werk könnte man den Versuch machen, allgemeine Ethik (nebst dem, was man sonst zur Dogmatik rechnet) und specielle Moral zu sondern. Rothe selbst hat die Eintheilung in eine Lehre vom moralischen Gut, Tugendlehre und Pflichtenlehre gewählt. Andere haben anders eingetheilt. So Harleß, welcher drei Theile aufstellt: das Heilsgut, den Heilsbesitz und die Heilsbewahrung. Der letzte Theil hat es mit der „concreten Erscheinung der christlichen Tugend in den Grundbeziehungen des menschlichen Lebens" zu thun und kommt so mit der speciellen Sittenlehre überein. Auch Pelt[1] folgt der Dreitheilung: 1. von der Verwirklichung des höchsten Gutes auf Erden im Reiche Gottes; 2. vom Willen der Einzelnen als dem gemäß zu bildenden (Pflichtenlehre), und 3. von der Verwirklichung des höchsten Gutes in den einzelnen Christen in habitueller Beschaffenheit derselben (Tugendlehre). Seine beiden letzten Theile fallen mit dem zusammen, was wir als das Specielle bezeichneten. Rosenkranz[2] theilt (nach der antithetischen Methode der Hegel'schen Schule) die gesammte Ethik in die beiden gegensätzlichen Begriffe des Guten und des Bösen und den der Freiheit ein. Hier bilden 1 und 2 den allgemeinen, 3 den besonderen Theil[3].

Die Eintheilung Schleiermacher's hängt mit den christlichen Grundanschauungen desselben zusammen[4]. Da das Ziel des Christenthums die Seligkeit in Gott, diese aber durch das Bewußtsein der Sünde gestört ist, so entsteht mit dem Gefühl der Unlust der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höheren und niederen Lebenspotenz, d. h. der aufgehobene Normalzustand, hergestellt werden soll; dieß ist das wiederherstellende Handeln. Aus der der Unlust gegenüberstehenden Lust, d. h. aus dem

[1] Encyklopädie S. 519.
[2] Encyklopädie S. 57.
[3] Andere Eintheilungen bei Pelt S. 523.
[4] Die christliche Sitte S. 44 ff.

durch seine Summa de poenitentia). Tiefer gingen auf den Grund des religiös-sittlichen Lebens die Victoriner und die späteren Mystiker zurück, nur daß dabei die Askese nicht immer aus dem Geiste der christl. Freiheit hervorgeht. Dies gilt sogar von dem trefflichen Werke des Thomas a Kempis: de imitatione Christi (vgl. darüber Ullmann a. a. O. und K. Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausg. der Imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas von Kempen u. s. w. Berl. 1873—83. 2 Bde.; die Ausg. selbst 1874). Das immer mehr in die Kirche einbrechende sittliche Verderben (seit der Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon und der Kirchenspaltung) rief eine mächtige Reaction hervor. Die Vorläufer der Reformation (Wiclif, Hus u. A.) wiesen auch auf die sittlichen Gebrechen hin und forderten, aber großentheils noch im Geist der Asketik, die Erfüllung der lex evangelica. Ein neues Moment in die Sittenlehre brachte der wiedererwachte Sinn für die classischen Studien. Die Moral wurde Anweisung zur christl. Lebensweisheit: Petrarca († 1374; de vera sapientia, de remediis utriusque fortunae), Marsilius Ficinus († 1499), Ludw. de Vives († 1540), Erasmus († 1536; Enchiridion militis christiani). Mehr aus der Fülle des christl. Glaubens heraus schrieb Savonarola († 1498) de simplicitate vitae christianae. — Obwohl die Reformation als sittliche Wiedergeburt zu betrachten ist (nicht als abstracte doctrinäre Reform), so kam es doch eben darauf an, sich des neuen Princips auf dem Wege der Glaubensüberzeugung zu bemächtigen; daher die Reformatoren wohl als sittliche Helden und Schöpfer einer neuen Zeit, nicht aber als Moralisten (im engeren Sinne) auftreten; doch kehrt Zwingli besonders in seinen Predigten das praktisch Sittliche stark hervor (vgl. auch seine Schriften: der Hirte, von Freiheit der Speisen u. a.). Auch Luther's Briefe, Bedenken und Sermone, seine Schrift an den chr. Adel deutscher Nation und ähnliche sind lebendige Zeugen des ihn bewegenden sittlichen Geistes. Melanchthon behandelte indessen die Moral auch wissenschaftlich, wenngleich mehr vom antiken Standpunkt aus (elementa ethicae Aristotelicae, Vit. 1550). Calvin, in seiner reformatorischen Stellung ein christlich-catonischer Censor, schaltet die Moral in die Lehre von der Wiedergeburt ein (Instit. II. 8, vgl. auch Lib. III. c. 6—8 de vita hominis christiani, de crucis tolerantia u. s. w.), und auch sonst wurde in der reform. Kirche (zufolge der Stellung, welche das A. T. einnahm) das Gesetzliche nachdrücklich hervorgehoben und, meist an den Dekalog geknüpft, zum System verarbeitet. Der Erste, der die christliche Moral als selbstständige theologische Disciplin behandelte, war ein Reformirter, Lamb. Danäus (Daneau † 1596): Ethices christianae libri III. Gen. 1577. 4. Aufl. 1640. Aus der Schule von Saumur ging im 17. Jahrh. (1652—60. 6 voll.) die morale chrétienne des Moses Amyraud († 1664) hervor, in welcher bereits der Versuch gemacht wird, die natürliche Sittenlehre mit der geoffenbarten in Uebereinstimmung zu bringen. Durch die Philosophie des Cartesius kam auch in das Studium der Moral eine neue Bewegung, bes. bei den Reformirten (vgl. Pelt S. 479). Vorzüglich aber hob der Arminianismus die ethische Seite des Christenthums als eine wesentliche hervor.

Seit in der luther. Kirche G. Calixt (s. ob. S. 393)[6] die Sittenlehre von der Glaubenslehre getrennt hatte (epitome theol. moralis, Pars I. Helmst. 1634.

[6] Uebrigens hatte es auch vor Calixt in der luther. Kirche nicht an Bearbeitern der Ethik gefehlt; Calixt gab ihr nur eine mehr systematische, mit dem gesammten Lehrsystem verbundene Gestalt; s. Henke, G. Calixtus, S. 514.

62.) erschienen noch weitere, an Calixt sich anschließende Darstellungen: so von Conr. Dürr in Altorf († 1677; compend. theol. moralis, 1662 u. ö.), G. Th. Meier in Helmstädt († 1693), J. Ch. Schomer zu Rostock († 1693; Theologia moralis sibi constans, 1705 ss.) u. A. (vgl. Walch, bibl. theol. II. p. 1090 ss.). Die Erscheinungen des Pietismus und Methodismus riefen auch auf dem Gebiete der Sittenlehre die Polemik der Orthodoxen hervor, wirkten aber doch anderseits, trotz aller ihrer Einseitigkeit, anregend und reinigend auf das sittliche Leben zurück. Den Abschluß der älteren und den Uebergang in die neuere Zeit repräsentiren, wie in der Dogmatik so in der Moral, Buddeus, Institutiones theol. moralis (1711. 23), und J. L. von Mosheim, Sittenlehre der heil. Schrift (Helmst. und Lpz. 1735—53 u. ö., 5 Bde.; fortges. von Miller, Bd. 6—9. 1762—70), an die sich Rambach (1738), S. J. Baumgarten (Halle 1767), Crusius (Lpz. 1772 f. 2 Bde.), G. Leß (1767; 4. Aufl. 1787), Endemann (1780. 2 Bde.), Döderlein (Jena 1789; 3. Aufl. 1794), Michaelis (Gött. 1792. 2 Bde.), Morus (1794 f. 3 Bde. herausgeg. von Voigt) u. A. anreihten. — In der röm.-kathol. Kirche bemächtigten sich vorzüglich die Jesuiten der Moral, freilich nur, um sie immer tiefer in die Irrgänge der Casuistik hineinzuziehen und durch den heillosen Probabilismus in ihren tiefsten Grundlagen zu erschüttern. Die berüchtigtsten Vertreter dieser Jesuitenmoral sind: Gabr. Vasquez († 1604), Thom. Sanchez († 1610), Fr. Suarez († 1617), Paul Laymann († 1635), Vinc. Filliucius († 1622), A. Escobar († 1669), H. Busenbaum († 1668; medulla casuum conscientiae, Monast. 1645, 52mal aufgelegt; mit Zusätzen von Lacroix, Cöln 1757) u. A. Gegen die Auswüchse des Probabilismus suchte im Jesuitenorden selbst Th. Gonzalez anzukämpfen; zudem erhob sich gegen den Jesuitismus der strengere, an Augustin sich anschließende Jansenismus und die Schule von Port-Royal, zu der Ant. Arnauld, Pierre Nicole (essais de morale, Par. 1671 ss. u. ö. 13 tom.), der edle und tiefsinnige Blaise Pascal (vergl. über seine Pensées o. S. 404) und Pasch. Quesnel (abrégé de la morale de l'évangile, Par. 1671) gehören, welche mit einer grundehrlichen sittlichen Gesinnung eine strenge, bis zum Schwärmerischen gehende Askese und nicht selten eine trübe Mystik verbanden (vgl. hierüber besonders Reuchlin's Gesch. von Port-Royal). — Eine besondere Ausartung dieser Richtung ist der Quietismus.

Eine neue Periode begann für die Moral mit Kant und seiner Lehre vom kategorischen Imperativ, durch welche die Moral aus den Banden einer falschen Glückseligkeitslehre (Eudämonismus) glücklich befreit, zugleich aber auch der tieferen religiösen Motive beraubt und gleichsam in eine sittliche Arithmetik verwandelt wurde. Diesem System folgten eine Zeitlang auch christliche Moraltheologen (Ammon), während Andere, wie Reinhard (s. die Literatur im Anh.) mehr auf dem eklektisch-empirischen Wege fortgingen. — Männer von streng supranaturalistischem Glauben, wie Schwarz und Flatt, schlossen sich einfach an die biblische Grundlage an, ohne dabei von einem bestimmten wissenschaftl. Princip auszugehen. Auf die Nothwendigkeit eines solchen Princips hat sodann de Wette hingewiesen (Berl. wissenschaftl. Zeitschr. 1819, Heft 1 und 2) und weiter vor Allen Schleiermacher. Wie dieser durch seine Kritik der Sittenlehre in der philosoph. Ethik Epoche machte, so ist auch seine Behandlung der christl. Sittenlehre durchaus eigenthümlich und durchweg auf das specifisch Christliche basirt. Von nun an giebt sich das Streben nach strengerer Wissenschaftlichkeit auf dem Gebiete der Moral in den meisten protestantischen Werken zu erkennen, so sehr auch ihre Verfasser von verschiedenen Grundansichten beherrscht sein mögen.

— Richard Rothe ist (nach Bunsen's Urtheil, Hippolytus I, 276) noch tiefer als sein Vorgänger „in das innerste Mark der ethischen Speculation gedrungen und hat das Christenth. als die Verwirklichung der höchsten göttlichen Gedanken erwiesen". Unter den neueren evangel. Darstellern der Ethik ragen von Harleß, Wuttke, Luthardt, J. A. Dorner, M. Kähler, F. H. R. Frank, der Socialethiker A. von Oettingen und vor Allen der Däne Martensen († 1884 als Bischof von Seeland) hervor. Auch ein anderer Däne, der Schriftsteller Sören Kierkegaard († 1855) hat neuerdings trotz seiner — an einem Freunde Grundtwig's begreiflichen — Polemik gegen alles Staats- und Volkskirchenthum in Deutschland mehr und mehr die Beachtung gefunden, die seine Originalität und sein tiefernstes sittliches Ringen verdient (vergl. bes. seine „Einübung im Christenthum" und „die Krankheit zum Tode", übers. von A. Bärthold. Halle 1878 u. 1881). — In der kathol. Kirche suchten Liguori († 1787) und Bened. Stattler (ethica christ. Augsb. 1782—89. 1791—1802. 6 voll.) den Probabilismus zu erneuern. Andere folgten der älteren scholastischen Methode, wie Liebermann in seinen Institutiones (Mainz 1840. 5 Bde.). Unter den katholischen Moralisten, die sich mehr oder weniger der wissenschaftl. Bewegung des Jahrh. zugänglich zeigten, sind zu nennen: Lauber (1784—88), Schwarzhüber (1793 f.), Wanker (1794 f. 4. Aufl. 1830. 2 Bde.), Reyberger (1794; institutio 1805—9. 3 voll.), Schenkl (1800 f. u. ö.), Mutschelle (1801—3), Geishüttner (1803), Riegler (1823 u. 28), Vogelsang (Bonn 1834—39. 3 Bde.), letzterer Hermesianer. Durch das Hinwirken auf das Praktische zeichnen sich aus die Hand- und Lehrbücher von J. M. Sailer (Bischof zu Regensburg), Heinr. Schreiber und Joh. Bapt. von Hirscher (s. liter. Anh.); berüchtigt durch seine jesuitische Casuistik ist das compendium theologiae moralis von J. P. Gury (Lugd. 1850. ed. XI. 1860; ed. in Germania I. Regensb. 1868; ed. V. 1874).

Abschluß.

§ 95. Methode des Studiums der systematischen Theologie.

Obgleich das Studium der systematischen Theologie erst nach den exegetischen und historischen Vorstudien mit Erfolg betrieben werden kann, so kann doch schon bei den letzteren das dogmatische und ethische Interesse so weit geweckt werden, daß das eigentliche, schulgerechte Studium der Dogmatik und Ethik das nur zum systematischen Abschluß zu bringen braucht, was sich aus dem Kerne der eigenen Gemüths- und Lebenserfahrung als selbsteigene Ueberzeugung herausgebildet hat. Die Dogmatik läßt sich keineswegs nur einstudieren, sie muß als geistiges Besitzthum in ernstem Kampfe erstrebt und errungen werden, und so auch die Ethik. Vor Allem muß sich das Christenthum vor dem eigenen Bewußtsein als eine göttliche Thatsache gerechtfertigt, mithin die Apologetik an dem Dogmatiker sich subjectiv

vollzogen haben, ehe die objective Ausgestaltung derselben zur Wissenschaft begriffen und factisch vollzogen werden kann.

Schon das Studium der Encyklopädie soll den Sinn für Dogmatik wecken; der Theologe soll mit dem ersten Tritt in die Wissenschaft seinen Blick dahin richten, wo alle Theologie wissenschaftlich culminirt. Er darf über dem Mannigfaltigen nie das Ziel aus den Augen verlieren, wie dieß bei einer geistlosen und mikrologischen Exegese oder bei einer allzu breit getretenen Kirchengeschichte allerdings leicht geschieht. Aber die dogmatische Höhe soll nicht erstürmt, sie muß gewonnen, die Zwischenräume dürfen nicht übersprungen werden. Die Frucht muß reifen unter dem belebenden Einfluß der sich zur Klarheit emporringenden religiösen Gesinnung von Innen und des von außen einströmenden Lichtes der Wissenschaft. — Seiner Natur nach ist das Studium der Dogmatik selbst theils ein historisches, theils ein philosophisches (vgl. §. 80). Keines darf einseitig betrieben werden. Ein bloßer dogmatischer Historicus, der seine loci (nach Hutterus oder einem ähnlichen Compendium) tüchtig „los hat", wie der Student zu sagen pflegt, ohne dabei innerlich erfaßt und mitbetheiligt zu sein, gleicht (nach Hegel) einem Comptoirbedienten, der über fremden Reichthum Buch und Rechnung führt, ohne selbst zu Vermögen zu kommen. Aber auch der bloße Speculant ohne historische Grundlage ist nicht unähnlich dem kaufmännischen Speculanten (Schwindler), der ohne soliden Fonds zuletzt nothwendig Bankerott macht. Beides muß sich also durchdringen, das Historische und das Philosophische, und Beides auf dem Grunde der Schrift. Wenn übrigens bei irgend einem Studium außer der akroamatischen Methode auch das conversatorische und disputatorische Verfahren in Anwendung zu bringen ist, so ist es hier der Fall. Aber auch mit dem Disputiren gewinnt sich nicht Alles. Höher als die Gymnastik des Geistes ist die innere Gesundheit anzuschlagen, die das Mark des religiösen Lebens zusammenhält und von der die Dogmatik Zeugniß abzulegen hat; höher als die bloße scientia steht die sapientia, die (mit Gerson zu reden) eine cognitio affectiva erfordert. Die praktisch-ethische Arbeit ist innerhalb des dogmatisch ethischen Gebietes mindestens eben so wichtig als die wissenschaftliche. Nur wer die heiligende, reinigende und erhebende Kraft des Evangeliums an sich selbst erfahren, wer in ernstem Streben begriffen ist nach jener christlichen Gesinnung, in der die christlichen Tugenden sich verwirklichen — nur der kann von einem fruchtbaren und gesegneten Studium der Dogmatik und der Moral reden; nur dem steht auch ein Urtheil in diesen Dingen zu, der sich innerlich an dem Wohl und Wehe der kirchlichen Gemeinschaft betheiligt; sonst redet er bei aller äußerlichen Gelehrsamkeit und dialektischen Gewandtheit von den Geheimnissen des Himmelreichs wie der Blinde von der Farbe[1].

---

[1] „So lange die sittlich-religiöse Wiedergeburt nur als eine nachgebetete Katechismusformel hingenommen wird (und unzählige Namenchristen verstehen sie noch heute nicht anders), so erhebt sich kein lauter Widerspruch dagegen oder er verhallt wirkungslos in den veralteten Streitigkeiten der theologischen Schulen und Secten. Ganz anders wird die Sache, wenn jene todte Formel sich in ein mächtiges Lebensgesetz verwandelt, wenn von einer thatkräftigen Regeneration die Rede ist, die den Staat mit sittlichem Geiste durchdringen und die Kirche zu ihrem ewigen Ursprunge zurückführen und dort verjüngen will; dann scheiden sich die

b) Werke zur wissenschaftlichen Apologetik.

J. F. Kleuker, neue Prüfung u. Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit u. den göttl. Urspr. des Christenth. Riga 1787—94. 3 Thle.
W. Paley, Uebersicht u. Prüfung der Beweise u. Zeugnisse für d. Christenth. Nach der 3. engl. Ausg. mit Vorrede von J. A. Nösselt. Lpz. 1797. 2 Bde.
G. S. Franke, Entwurf einer Apologetik der christl. Religion. Altona 1817.
G. J. Planck, über die Behandlung, die Haltbarkeit u. den Werth des histor. Beweises für die Göttlichkeit des Christenth. Gött. 1821. (Vergl. J. S. Vater's Sendschr. an Planck über den histor. Beweis &c. Gött. 1822.)
K. W. Stein, die Apologetik der Offenbarung als Wissenschaft dargestellt. Lpz. 1824.
K. H. Sack, christl. Apologetik. Hamb. 1829. 2. Aufl. 1841.
J. Ch. F. Steudel, Grundzüge einer Apologetik für das Christenth. Tüb. 1830.
†S. v. Drey, die Apologetik als wissenschaftl. Nachweisung der Göttlichkeit des Christenth. in seiner Erscheinung. Mainz 1838—48. 3 Bde. 2. Aufl. von Bd. 1—2: 1844-47.
Fz. Delitzsch, System der christlichen Apologetik. Leipzig 1869.
Fr. H. R. Frank, System der christl. Gewißheit. Erl. 1870—73. 2 Bde. 2. Aufl. II. 1881. I. 1884. (engl. 2. ed. Edinb. 1886). Dazu:
H. Bois, de la certitude chrétienne, essai sur la théologie de Frank. Montauban 1887.
J. H. A. Ebrard, Apologetik. Gütersl. 1874 f. 2 Thle. 2. Aufl. 1878-81. (engl. Lond. 1887 3 voll.)
Ch. Ernst Baumstark, christl. Apologetik auf anthropol. Grundlage. Frankf. 1872-89. 3 Bde.
*Der christl. Glaube u. die menschl. Freiheit. 1. Thl. Präliminarien. Gotha 1880 (leider bisher nicht fortgesetzt).
*J. Kaftan, die Wahrheit der christlichen Religion. Basel 1888. Vgl. auch Kaftan u. W. Herrmann auf S. 122.
H. Kratz, das Weltproblem u. seine Lösung in der christl. Weltanschauung. Karlsr. 1887.
R. Penzig, ein Wort vom Glauben an seine Verfechter und Verächter. Kassel 1884.
G. A. Fricke, argumenta pro Dei existentia exponuntur et judicantur. Lips. 1847.
O. Bertling, die Erkennbarkeit Gottes. Lpz. 1885.
K. Schulz, der Gottesgedanke. Lpz. 1888.
†A. M. Weiß, Apologie des Christenth. vom Standpunkte der Sittenlehre. Freib. 1879—89. 5 Bde.
†F. Hettinger, Lehrb. der Fundamental-Theol. od. Apologetik. Freib. 1879. 2 Thle. 2. Aufl. 1888.
†P. Schanz, Apologie des Christenthums. Freiburg 1887 f. 3 Bde.
†C. Gutberlet, Lehrb. der Apologetik. I. II. Münster 1888.
†S. Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Stuttg. 1888.
A. Barry, the manifold witness for Christ. I. Christianity and natural theology. II. The positive evidence of Christianity. Lond. 1880.
Harris, the philosophical basis of theism. Lond. 1883.

Weiter gehören hierher auch die Arbeiten verschiedener Gesellschaften zur Vertheid. des Christenth., wie der Haager Gesellschaft, der Teyler'schen Stiftung u. a. — In das Gebiet der apologetischen Literatur gehören bes. auch die einläßlichen Erörterungen über den Begriff des Wunders. Vgl.: Rothe, zur Dogmatik. Gotha 1863. 2. Aufl. 1869. J. Hirzel, über das Wunder und was damit zusammenhängt. Zür. 1863. †Frohschammer, die Philosophie und das Wunder (Athenäum Bd. II. Heft 1). W. Beyschlag, die Bedeutung des Wunders im Christenth. Berl. 1863. Jul. Köstlin, die Frage über das Wunder nach dem Stande der neueren Wissenschaft (Jahrb. für deutsche Theol. IX. 2. S. 205 ff.). F. Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder. Berl. 1865. H. Cremer, üb. d. Wunder im

Zusammenh. der göttl. Offenb. Barmen 1865. Flügel, das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes. Lpz. 1869. Bender, der Wunderbegriff des N. T. Frankf. 1871. Lommatzsch, Schleiermacher's Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen im Zusammenh. seiner Theol. rc. Berl. 1872. J. Kreyher, die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens u. die bibl. Wunder. Ein apolog. Versuch. Stuttg. 1880. 2 Thle. — R. Kübel, über den christl. Wundergl. Stuttg. 1883; J. Lias, are miracles credible? Lond. 1883. — und die Lehrbb. der Dogmatik und Apologetik von Auberlen, Schenkel, Schweizer, Weiße u. s. w. Ueber die Wunder Jesu insbesondere: F. Godet, les miracles de Jésus Christ. Neuch. 1867.

c) Werke zur praktischen Apologetik (Apologien):

J. A. Nösselt, Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Religion. Halle 1766. 5. Aufl. 1. Hälfte 1783.
G. Leß, Beweis der Wahrh. der christl. Religion. Brem. 1768. 5. Aufl. Gött. 1785.
J. F. W. Jerusalem, Betrachtungen üb. d. vornehmsten Wahrheiten der christl. Religion. Braunschw. 1773—79. 2 Bde. Fortgesetzte Betrachtungen. 1792 f.
(A. v. Haller), Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung. Bern 1772 u. ö.; neu herausg. von Auberlen. Stuttg. 1858. vgl. Hundeshagen in Gelzer's Monatsbl. Juni 1858.
—— Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung. Bern 1775—77. 3 Bde. 2. Aufl. 1778.
Th. Erskine, Bemerkungen über die Gründe der Wahrh. der geoffenb. Religion. Nach der 5. Aufl. a. d. Engl. von G. W. Leonhardi. Lpz. 1825.
*C. H. Stirm, Apologie des Christenthums in Briefen für gebildete Leser. Eine gekrönte Preisschrift. Stuttg. 1836. 2 Bde. 2. Aufl. 1856.
F. F. Fleck, die Vertheidigung des Christenthums. Lpz. 1842.
*K. Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu; eine apologetische Betrachtung. Hamb. 1828. 7. Aufl. Gotha 1863.
—— das Wesen des Christenthums (auch für gebildete Nicht-Theologen). Hamb. 1845. 4. Aufl. 1854.
*A. Tholuck, Gespräche über die vornehmsten Glaubensfragen der Zeit. Halle 1846. 2. Abdr. Gotha 1864.
J. W. Hanne, Vorhöfe zum Glauben, oder das Wunder des Christenthums im Einklange mit Vernunft und Natur. Ein apologetischer Versuch in Briefen. Jena 1850—51. 2 Thle. in 3 Bdn.
D. Frayssinous, défense du Christianisme. Par. 1851—53. 2 voll.
K. B. Hundeshagen, der Weg zu Christo, Vorträge im Dienste der innern Mission. Frankf. 1853.
J. Scheinert, die christl. Religion. Königsb. 1853 f. 2 Bde.
(C. G. Weitbrecht), christl. Glaubenslehre. Ein Zeugniß für und wider. Calw 1854—58. 2 Thle.
Fréd. de Rougemont, Christ et ses témoins, ou lettres d'un laïque sur la révélation et l'inspiration. Paris 1856. 2 voll. (Deutsch von Fabarius. Barmen 1589.)
Zur Verantwortung des christl. Glaubens. Zehn Vorträge von K. A. Auberlen, W. F. Geß, S. Preiswerk, C. J. Riggenbach, E. Stähelin, Imm. Stockmeyer. Basel 1862.
K. A. Auberlen, die göttl. Offenbar., ein apolog. Versuch. Bas. 1861—64. 2 Thle.
W. F. Geß und C. J. Riggenbach, apologetische Beiträge. Basel 1863.
M. Guizot, méditations sur l'essence de la religion chrétienne. Paris 1864. Deutsch von O. Wendel. Lpz. 1864.
Ch. E. Luthardt, apolog. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenth. Lpz. 1864. 3 Thle. 10. Aufl. 1883; über die Heilswahrheiten des Christenth. 5. Aufl. Lpz. 1882.
A. Düsterdieck, apologetische Beiträge. Göttingen 1865.
G. v. Zezschwitz, zur Apologie des Christenth. Leipz. 1865. 2. Ausg. 1866.

C. F. W. Held, Jesus der Christ. 16 apologetische Vorträge über die Grundlehren des Christenthums. Zür. 1865.
†F. Hettinger, Apologie des Christenthums. 6. Aufl. Freib. 1886 f. 2 Thle.
R. F. Grau, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zur Rel. u. Wissensch; eine Apologie des Christenth. vom Standpunkte der Völkerpsychologie. Stuttg. 1864. 2. Aufl. 1867.
Th. Christlieb, moderne Zweifel am christl. Glauben in Vorträgen an Gebildete. Bonn 1868. 2. Aufl. 1870.
— die besten Methoden der Bekämpfung des mod. Unglaubens. 3. Aufl. Bonn 1873.
von der Goltz, Gottes Offenbarung u. s. w. s. oben S. 310.
Apologetische Vorträge (neun) über einige wichtige Fragen u. Wahrheiten des Christenthums von Zöckler, Cremer, Fuchs, Luthardt, Uhlhorn, Geß, Tischendorf, Lange, Disselhoff. Gotha 1869.
— von den Bernischen Geistlichen Bernard, Dubuis, von Greyerz, Güder, Hugendubel, Lutterburg und Rohr. Bern 1870.
F. L. Steinmeyer, Apologetische Beiträge. Berl. 1871—73. 4 Thle.
R. Th. Rückert, Rel. vom apolog. Standpunkt. Tüb. 1872—74. 3 Hfte.
F. C. Schulz, das Wort von dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Erörterungen über den gewissen Grund christl. Erkenntniß. Halle 1881.
O. Zöckler, Gottes Zeugen im Reich der Natur. Biographien u. Bekenntnisse großer Naturforscher aus alter und neuer Zeit. Gütersl. 1881. 2 Thle. (andere Apologien in Bezug auf Schöpfungs- und Naturgesch. s. Anh. zu I unter B, S. 116 f).
A. Barry, die natürliche Theologie. Eine Darstellung der den vereinigten Zeugnissen von Gott innewohnenden Beweiskraft, übers. von J. Clark. Gotha 1882.
J. Hamberger, Gott u. seine Offenbarungen in Natur u. Geschichte. 2. Aufl. Gütersl. 1882.
E. G. Steude, Beiträge zur Apologetik. Gotha 1884.
R. W. Ziegler, Zum Entscheidungskampf um den christl. Glauben in der Gegenwart. Tübingen 1887.
Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen. 1. u. 2. Aufl. Freib. 1885 u. ö. seitdem.
Irenäus, die christl. Feste. Gespräche aus der Gegenwart. 2. Abdr. Berl. 1889.
D. Grimm, Wesen und Wahrheit des christl. Glaubens. Straßb. 1887.
H. Ziegler, der alte Gott lebt noch. Braunschweig 1888.
O. Fleischmann, das Christenthum und seine Gegner. Lpz. 1889.
A. H. Braasch, die Wahrheit des Christenthums. Jena 1887.
F. Walther, Wissensch. oder Christenthum? Wer denkt schärfer? Stuttg. 1889.
Whitmore, infidel objections to the scriptures considered and refuted. Lond. 1884.
R. S. Storrs, The divine origin of christianity indicated by its historical effects. Lond. 1884.
G. Henslow, christian beliefs reconsidered in the light of modern thought. Lond. 1884.
W. H. Freemantle, The world as the subject of redemption. Lond. 1885. (Bampton lectures).
J. Wilson, Aenigma vitae, or christianity and modern thought. Lond. 1887.
— Essays and addresses ect. Lond. 1887.
S. Harris, The self-revelation of God. New York 1887.

Apologetische Zeitschrift;

Der Beweis des Glaubens. Gütersl. 1864 ff., s. o. S. 390.

C. Dogmatik.
(Zu § 82—91.)

a) Einleitendes.

Aufgabe und Methode der Dogmatik.

Baumgarten=Crusius, Einleit. in das Studium der Dogmatik. Lpz. 1820. J. Fischer, zur Einleit. in die Dogmatik der evang.=protest. Kirche. Tüb. 1828. Mynster, über den Begriff der christl. Dogmatik (Stud. u. Krit. 1831. 3.). Kling, über die Gestalt der evangel. Dogmatik (Tüb. theol. Zeitschrift 1834. 4.). F. H. Th. Allihn, Einl. in das Studium der Dogmatik nach den Ergebnissen der neuesten wissenschaftl. Forschungen. Lpz. 1837. Beck s. unter A. J. P. Lange, christl. Dogmatik. 1. Thl. Heidelb. 1849. Th. A. Liebner, introductio in dogmaticam christ. Lips. 1854 f. 2 pts. J. Müller, Art. „Dogmatik" in Herzog's R.=E. 1. Aufl. III, 433 ff. (in der 2. Aufl. von J. Köstlin). R. Rothe, zur Dogmatik. Gotha 1863. 2. Aufl. 1869. A. E. Biedermann, christl. Dogmatik. Einl. 2. Aufl. S. 1—42. von der Goltz, die christl. Grundwahrheiten s. unter b. L. Schöberlein, das Princip u. System der Dogmatik. Einl. in die christl. Glaubenslehre. Heidelb. 1881. C. Lagrange, Le christianisme et la méthode expérimentale. Lausanne 1883. P. Lobstein, Etudes sur la méthode de la dogmatique protestante (Revue de théol. et de philos. 1885 p. 571 ff.) M. Aguiléra, les vraies conditions d'une théologie scientifique. Revue chrét. 1886, p. 16 ff. R. Kübel, Ueber das Wesen u. die Aufgabe einer bibelgläub. Theologie. Vortr. Stuttg. 1889.

Verhandlungen über Orthodoxie und Orthodoxismus von Rückert, Krause, Hase in der protest. K.=Z. für das evang. Deutschl., Jahrg. 1854. Pelt, in Herzog's R.=E. 1. Aufl. X, 716 ff. (in der 2. Aufl. von K. Burger). Hall, ten lectures on orthodoxy and heresy in the Christian church. Boston 1883.

Zur Geschichte der Dogmatik:

Ch. G. Heinrich, Versuch einer Gesch. der verschied. Lehrarten der christl. Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme u. Compendien derselben. Lpz. 1790. J. H. Schickedanz, Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenslehre. Braunschw. 1827. W. Herrmann, Gesch. der prot. Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher. Lpz. 1842. J. P. Lange, christl. Dogmatik I. S. 56 ff. W. Gaß, Gesch. der protestant. Dogmatik in ihrem Zusammenh. mit der Theologie überhaupt. Berlin 1854—67. 4 Bde. H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. Marb. 1857. 3 Bde. *J. A. Dorner, Gesch. der protestant. Theologie, bes. in Deutschl. (Bd. 5 der „Gesch. der Wissenschaften in Deutschl.") Münch. 1867. A. Mücke, die Dogmatik des 19. Jahrh. in ihrem inneren Flusse u. im Zusammenh. mit der allgem. theolog., philosoph. u. literar. Entwickelung desselben. Gotha 1867. O. Flügel (Herbartianer), die spekul. Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet. Köthen 1881 (gegen den Monismus und den Verzicht auf Metaphysik). 2. Aufl. 1888. Vgl. auch die Liter. zur Dogmengeschichte u. zur Symbolik in II, 2, bs. Seite 369 u. 381.

b) Darstellungen der Dogmatik.

Vergl. Winer's Handb. I. S. 295 ff., Ergänzungsh. S. 48 ff. (bis 1841).

J. C. Doederlein, institutio theologi christ. in capp. relig. theor. nostris tempp. accomm. Norimb. et Alt. 1780. Ed. 6. emend. et aucta a Ch. Gf. Junge. Ib. 1797.

—— christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Nach dem Lat. von dem Verf. selbst ausgearbeitet; von Bd. 6 an fortgesetzt von C. G. Junge. Nürnb. und Alt. Bd. 1—4. 1785—89. 2. Aufl. 1790—93. Bd. 5. 1791. Bd. 6—12. 1798—1803.

S. F. N. Morus, epitome theolog. christ. Lips. 1789. 5. ed. 1820.

J. H. Tieftrunk, Censur des christl.=protest. Lehrbegriffs nach den Principien

der Religionskritik, mit beständ. Hinsicht auf die Lehrbücher der Hrn. Döderlein und Morus. Berl. 1791—95. 3 Bde. 2. Aufl. des Bd. 1. 1796.

J. Ch. R. Eckermann, compend. theol. christ. theor. bibl.-histor. Alt. 1791. 2. ed. 1792.

— Handb. für das system. Stud. der Glaubenslehre. Alt. 1801 f. 4 Bde.

H. Ph. C. Henke, lineamenta institt. fidei christ. hist.-critt. Helmst. 1793. 2. ed. 1795.

G. Chr. Storr, Doctrinae christ. pars theor. e sacris libris repetita. Stuttg. 1793. 2. ed. 1807. Auf Grund davon:

Lehrb. der christl. Dogmatik, in's Deutsche übersetzt, mit Erläut. aus andern vornehml. des Verf. eigenen Schriften ꝛc. von K. Ch. Flatt. Stuttg. 1803. 2. Aufl. 1. Thl. 1813.

J. E. Ch. Schmidt, Lehrbuch der christl. Dogmatik. Gießen 1800.

K. F. Stäudlin, Lehrb. der Dogmatik und Dogmengeschichte. Gött. 1800. 4. Aufl. 1822.

F. V. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, mit liter. Zusätzen herausg. von J. Berger. Amb. und Sulzb. 1801. 4. u. 5. Aufl. (mit neuen liter. Zusätzen von H. A. Schott) 1818 u. 24.

C. A. Ammon, summa theol. christianae. Gott. 1803. 4. ed. Lips. 1830.

— Inbegriff der evangelischen Glaubenslehre ꝛc. Ebend. 1805.

— ausführlicher Unterricht in der christl. Glaubenslehre für Freunde der evang. Wahrheit. 1. Bd. in 2 Abth. Nürnb. und Altd. 1807 f.

C. Daub, Theologumena. Heidelb. 1806.

J. Ch. W. Augusti, System der christl. Dogmatik nach dem Lehrbegriffe der luther. (2. Aufl.: evang.) K. im Grundr. dargest. Lpz. 1809. 2. Aufl. 1825.

H. A. Schott, epitome theol. christ. dogmat. Lips. 1811. 2. ed. 1822.

*J. A. L. Wegscheider, institutiones theol. christ. dogmaticae. Hal. 1815. 8. ed. 1844.

*K. G. Bretschneider, Handb. der Dogmatik der evang.-luther. Kirche. Lpz. 1814 ff. 3. Aufl. nebst einer Abhandl. über die Grundansichten der theol. Systeme in den dogm. Lehrbüchern der Hrn. Schleiermacher, Marheineke und Hase. Lpz. 1828. 2 Bde. 4. Aufl. 1838.

*— systemat. Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe. Lpz. 1805. 4. Aufl. 1841.

*W. M. L. de Wette, Dogmatik der evang.-luth. Kirche nach den symb. Büchern und den ältern Dogmatikern (Berl. 1816. 3. Aufl. 1840) — als 2. Theil des Lehrb. der christl. Dogmatik in ihrer histor. Entwicklung; vgl. oben S. 318.

— über Relig. u. Theologie. Erläuterr. zu sein. Lehrb. der Dogm. Berl. 1817. 2. Aufl. 1821.

F. A. Klein, Darstellung des dogm. Systems der evang.-protest. Kirche. Jena 1822. 2. Aufl. von L. Lange, 1832. 3. Aufl. 1840.

Ph. Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik. Berl. 1819. 27.

— System der christl. Dogmatik, herausg. von Matthies und Vatke (2. Bd. der theolog. Vorlesungen M.'s). Berl. 1847.

*F. Schleiermacher, der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berl. 1821 f. 2 Bde. 5. Ausg. 1861.

Vgl. dazu: Schl.'s handschr. Aufz. zum 1. Theil s. Glaubensl. ed. E. Thönes. Berl. 1873. Zwei Sendschreiben Schl.s an Lücke über seine Glaubensl. Werke zur Theol. Bd. II. S. 575 ff.; ferner die Kritiken von Rätze (1823), Braniß (1825), Delbrück (1827), Schmidt (1835), Rosenkranz (1836), die Uebersicht des Systems Schl.'s von Geß (2. Aufl. Reutl. 1837), Weissenborn (Darstellung und Kritik, Lpz. 1849). Martin, Etude sur les fondements de la dogmatique de Schleiermacher. Genève 1869; W. Bender, Schl.'s Theologie m. i. philos. Grundlagen. Nördl. 1876—78. 2 Theile.

*A. D. Ch. Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangel.-luther. Kirche nach de Wette's Compendium. I. Hamb. 1826. 4. Aufl. u. II. 1. 1837.

*K. Hase, Lehrb. der evang. Dogmatik. Stuttg. 1826. 5. Aufl. Lpz. 1860.

°(K. Hase,) Hutterus redivivus, oder Dogmatik der evang.-luther. Kirche. Ein dogmat. Repertorium für Studierende. Lpz. 1829. 12. Aufl. 1883.

*G. Ch. Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre nach dem Lehr-

begriffe der evang. Kirche, herausg. von K. Thilo. Halle 1827. 2 Bde. 2. Ausg. 1836.
Fr. v. Baader, Vorless. über die specul. Dogmatik. Stuttg. 1828 ff. 5 Hfte.
A. Hahn, Lehrbuch des christl. Glaubens. Lpz. 1828. 2. Aufl. 1856—59. 2 Bde.
H. G. Tzschirner, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre nach dem Lehrbegriff der evang.-protest. Kirche, herausg. von K. Hase. Lpz. 1829.
L. F. O. Baumgarten-Crusius, Grundriß der evang.-kirchlichen Dogmatik. Für Vorlesungen. Jena 1830.
E. F. Gelpke, evangel. Dogmatik. 1. Bd. Bonn 1834.
J. Ch. F. Steudel, die Glaubenslehre der evangel.-protest. Kirche nach ihrer guten Begründung. Tüb. 1834.
J. P. Mynster, Betrachtungen über die christl. Glaubenslehren; a. d. Dän. übers. von Th. Schorn. Hamb. 1835. 2 Bde. 3. Aufl. 1856 in 1 Bd.
J. D. F. Strauß, die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Tüb. 1840 f. 2 Bde.

Vgl. die Kritiken der Principien der Straußischen Glaubenslehre von C. Ph. Fischer (1841 f.), Köster (1841) und Rosenkranz (1845). — Die hier eingeschlagene destructive Richtung ist bis zum Extrem verfolgt durch L. Feuerbach, das Wesen des Christenth. (3. Aufl. Lpz. 1849) und in anderen Schriften dieser Partei (zuletzt von Strauß selbst in „der alte und der neue Glaube". Lpz. 1872. 11. Aufl. Bonn 1881). (Vergl. dagegen bes. Ehrenfeuchter, Christenth. u. moderne Weltansch. Gött. 1876).

J. J. Chenevière, Dogmatique chrétienne. Genève 1840.
W. Böhmer, die christl. Dogmatik od. Glaubenswissensch. Bresl. 1840—43. 2 Bde.
H. Schmid, die Dogmatik der evang.-luther. Kirche, dargest. u. aus den Quellen belegt. Erlang. 1843. 6. Aufl. Frankfurt 1876.
*Al. Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt. Zürich 1844—47. 2 Bde. in 3 Abth.
W. M. L. de Wette, das Wesen des christl. Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt. Basel 1846.
F. F. Fleck, System der christl. Dogmatik. 1. Th. Lpz. 1847.
C. L. W. Grimm, institutio theol. dogm. evang. historico-critica. Jen. 1848. 2. ed. 1869.
Th. A. Liebner, die christl. Dogmatik aus dem christolog. Princip dargestellt. 1. Bd. 1. Abth. Gött. 1849.
de Valenti, christl. Dogmatik, nach dem Glauben und dem Bekenntniß der alten und neuen Kirche dargestellt. 6 Hefte. Bern 1845—50.
J. P. Lange, christl. Dogmatik. Heidelb. 1849—52. 3 Bde. in 4 Abthl.
H. Martensen, die christl. Dogmatik. Aus dem Dän. Kiel 1850. 4. Aufl. 1858. Vom Verf. selbst veranstalt. deutsche Ausg. Berlin 1856. 3. Abdr. Lpz. 1886.
L. J. Rückert, Theologie. Lpz. 1851. 2 Bde.
Herm. Opitz, die Grundgedanken der christl. Dogmatik in ihrer systematischen Verbindung dargestellt. Lpz. 1858.
*K. J. Nitzsch, akadem. Vorträge über die christl. Glaubenslehre für Studierende aller Facultäten, hersg. von E. Walther. Berl. 1858.
—— Lehrsystem s. unter A.
Ch. H. Weiße, philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums. Lpz. 1855—62. 3 Bde.

J. H. A. Ebrard, christl. Dogmatik. Königsb. 1851 f. 2 Bde. 2. Aufl. 1862 f.
E. Böhl, Dogmatik. Darstellung der christl. Glaubenslehre auf reformirt-kirchl. Grundlage. Amsterd. 1887.
F. A. Philippi, kirchl. Glaubenslehre. Stuttg. (Gütersl.) 1854 ff. 6 Bde. 2. Aufl. 1864—82. 3. Aufl. (hersg. von F. Philippi) 1883 ff. (streng lutherisch).
G. Thomasius, Christi Person und Werk. Darstellung der evang. luth. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Erl. 1853 ff. 3. Aufl. (wesentl. verkürzt, andererſ. ergänzt v. F. J. Winter) Erl. 1886—88. 2 Thle.
*K. F. A. Kahnis, die lutherische Dogmatik historisch-genetisch dargestellt. Lpz. 1861—68. 3 Bde. 2. Aufl. von Bd. 1—2. 1874 f.
A. F. C. Vilmar, Dogmatik. Akad. Vorl. hersg. von K. W. Piderit. Gütersl. 1874 f. 2 Thle.

[illegible] System der christl. Gewißh. [illegible]
System der christl. Wahrheit. [illegible]
[illegible], Kompendium der Dogmatik. [illegible]
[illegible]
[illegible], Christl. [illegible] auf [illegible] Grundlage. [illegible]

[illegible] Vorlesungen über christl. Glaubenslehre. [illegible]
[illegible]
[illegible], das [illegible] und d. hl. Schrift. [illegible]
[illegible], das System der christl. [illegible]
[illegible]
[illegible], die christl. [illegible] Gottes [illegible] Gotha [illegible]
— [illegible] Ein Beitrag zur christl. Lehre. Gotha [illegible]

[illegible] von der Goltz, die christl. Grundwahrheiten od. die allgem. Principien der christl. Dogmat. I. Gotha [illegible]
[illegible], [illegible]. Gotha [illegible]
M. Kähler, die Wissensch. der christl. Lehre von dem evang. Grundartikel aus im Abrisse dargest. 1. Heft: Einl. u. Apologetik. Erl. 1883. 2. Heft: Dogmatik 1884. 3. Heft: Ethik 1887.
G. Schnedermann, von dem Bestande unserer Gemeinschaft mit Gott durch J. Chr. Lpz. 1888.
F. A. B. Nitzsch, Lehrbuch der evang. Dogmatik. I. Freib. 1889.

R. Rothe, Dogmatik. Aus dessen handschriftl. Nachlasse herausg. von D. Schenkel. 2 Bde. in 3 Abthlgn. Heidelberg 1870.
J. A. Dorner, System der christl. Glaubensl. Berl. 1879—81. 2 Bde. 2. Aufl. 1886 f.
— gesammelte Schriften aus dem Gebiete der system. Theol., Exegese u. Geschichte. Berl. 1883.
G. Runze, Grundriß der evang. Glaubens- u. Sittenlehre. 1. Thl. Allgem. Dogm. mit Einschluß der Religionsphilos. 2. Thl. Specielle Dogmatik. Berl. 1883.
P. Gloatz, speculat. Theol. in Verbindung mit der Religionsgesch. 1. Bd. Gotha 1883 f.

Dan. Schenkel, die christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Wiesb. 1858 f. 2 Bde.
— die Grundlehren des Christenth. aus d. Bewußtf. des Glaubens im Zusammenh. dargest. Lpz. 1877.
Heinr. Heppe, die Dogmatik der evang.-reform. Kirche. Elberf. 1861.
Al. Schweizer, die christl. Glaubenslehre nach protestant. Grundsätzen dargest. Lpz. 1863—72. 3 Thle. 2. Aufl. 1877.
A. E. Biedermann, christliche Dogmatik. Zürich 1869. 2. Aufl. I. Berl. 1884. II. 1885.
R. A. Lipsius, Lehrb. der evang.-protest. Dogm. Braunschw. 1876. 2. Aufl. 1879 (vergl. desselben „dogmat. Beitr. zur Vertheid. u. Erläut. meines Lehrb." Lpz. 1878).
O. Pfleiderer, Grundr. d. christl. Glaubens- u. Sittenl. Berl. 1880. 4. Aufl. 1888.
E. Stingelin, die Grundwahrheiten des Christentums m. bes. Rücks. auf die kirchl. Feste. Berlin 1886.
L. Fischer, Reform der evang. Kirche. Braunschw. 1887.
O. Dreyer, Undogmatisches Christentum. 1. u. 2. Aufl. Braunschw. 1888.

A. Ritschl, s. unter c; auch unter A.
W. Herrmann, die Relig. im Verhältn. zum Welterkennen u. zur Sittlichkeit. Halle 1879.
— der Verkehr des Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargest. Stuttg. 1886.
— die Gewißheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. Freib. 1887. 2. Aufl. 1889.

J. Kaftan, das Wesen der christl. Religion. Basel 1881. 2. Aufl. 1888. Die Wahrh. der christl. Religion. Basel 1888. Glaube und Dogma. Bielef. 1889.
W. B. Pope, compendium of Christ. theology. New York 1881. 3 voll.
H. B. Smith, system of Christ. theology, ed. by W. S. Karr. New York 1883 f.
Ph. Schaff, Christ and Christianity. New York 1885.
A. H. Strong, Systematic theology. Rochester 1886.
R. Owen, A treatise on Dogmatic Theology. 2. ed. Lond. 1887.
J. Stuart, Principles of Christianity ect. Lond. 1888.
W. G. F. Shedd, Dogmatic Theology. Edinb. 1889. 2 voll.
A. Grétillat, Exposé de théologie systématique; bis jetzt: 3 tomes. Neuchat. 1885—88.

†F. Brenner, freie Darstellung der Theologie in der Idee des Himmelreichs, oder neue kathol. Dogmatik. Bamb. 1815—18. 3 Bde.
—— katholische Dogmatik. Frankf. 1827—30. 3 Bde.
†J. Thanner, wissenschaftl. Aphorismen der kathol. Dogmatik für akad. Vorlesungen. Salzb. 1816.
†H. Klee, System der kathol. Dogmatik. Bonn 1831.
† —— kathol. Dogmatik. Mainz 1835. 4. Aufl. 1861.
†J. G. Hermes, christkatholische Dogmatik; herausg. von J. G. Achterfeldt. Münster 1834. 2 Bde.
†F. A. Staudenmaier, zum relig. Frieden der Zukunft ꝛc. Freibg. 1846—51. 3 Bde.
*J. Perrone, Praelectiones theologicae. Editio Lovaniensis. Lov. 1838—43. 9 voll.
†F. R. Dieringer, Lehrb. der kathol. Dogmatik. 5. Aufl. Mainz 1865.
†Th. M. J. Gousset, théologie dogmatique ou exposition des preuves et des dogmes de la relig. cathol. Par. 1850. 4 voll.
†J. Schwertz, theologia dogmatica. Viennae 1851 f. 2 voll.
†X. Schmid, kathol. Dogmatik. Schaffh. 1852—55. 2 Bde.
†J. Springl, Hdb. der Fundamental-Theologie. Wien 1876.
†J. B. Heinrich, dogmat. Theol. Mainz 1874—1889. 7 Bände (zum Theil bereits in 2. Aufl.). Andere kathol. Dogmatiken von H. Hurter, medulla theologiae dogm. (Innsbr. 1879 f.), F. Sala, institutt. theol. dogm. (Mail. 1881 f. 4 tomi), J. Stadler, theol. fundamentalis. (Agram 1880), Katschthaler, theol. dogm. cathol. specialis. (Regensb. 4 voll. bis 1888), H. Th. Simar, Lehrb. der Dogm. (Freib. 1879—81. 2 Thle. 2. Aufl. 1887), L. A. Paielli, institutt. theol. dogm. 4 voll., (beendigt Neapel 1882), G. M. Jansen, theol. dogm. specialis), M. J. Scheeben, Handb. der kathol. Dogm. (3 Thle. Freib. 1873—87). — †J. Bautz, Grundzüge der kathol. Dogmatik. I. II. Mainz 1888 f. †Dubillard, Prälectiones theol. dogmaticae ad meth. schol. redactae. Tom. I—IV. Paris 1884 f. — Vom altkathol. Standpunkt: F. Michelis, kathol. Dogmatik. Freib. 1881.

Für populäres Verständniß:

K. Hase, Gnosis od. evang. Glaubensl. für die Gebildeten in der Gemeinde. Lpz. 1827—29. 3 Bde. 2. Aufl. 1869 f. 2 Bde.
W. Fritz, die evangel. Lehre auf dem Grunde der heil. Schrift ꝛc. Lpz. 1851. 3. Aufl. 1868.
†H. A. Jarisch, populäre polem. Dogmatik. Wien 1852.
Seinecke, der christl. Glaube. Hann. 1859. Auszüge aus den Schriften verschied. Theologen, nach den locis geordnet.)
H. L. Heubner, christl. Topik oder Darstellung der christl. Glaubenslehre für den homiletischen Gebrauch. Potsdam 1863.
H. Plitt, evang. Glaubensl. nach Schrift u. Erfahr. Gotha 1863 f. 2 Bde.
H. Lang, Versuch einer christl. Dogmatik, allen denkenden Christen dargeboten. 2. Aufl. Berl. 1868.
*Fr. Reiff, die christl. Glaubensl. als Grundlage der christl. Weltanschauung. Basel 1872. 2 Bde. 2. Aufl. 1876.
*L. Schöberlein, die Geheimnisse des Glaubens. Heidelb. 1872.

W. A. Langbein, der christl. Gl. nach d. Bekenntn. der luth. Kirche. Lpz. 1873 f. 2 Thle.

Schulze, evang.-luth. Dogm. des 17. Jahrh. populär dargest. Hann. 1874—77. 3 Bde.

U. R. Schmid, Darstellung der christl. Religion für alle Gebildete. München 1880.

G. Weitbrecht, Unser Glaube, der Gemeinde dargelegt. Stuttg. 1888.

Dogmatische Tabellen.

K. G. W. Theile, tabulae rerum dogmaticarum compendiariae in usum schol. acad. Pars I. Lips. 1830. 4.

c) Dogmatische Monographien.

Vgl. oben S. 117 f. 121 ff. und die Literatur zur Dogmengesch. S. 368 ff. Das Ausführlichere in Winer's Handb. I. S. 412 ff. und Ergänzungsh. S. 68 ff. Ueber das Nützliche solcher dogmat. Monographien Jul. Müller, a. a. O. S. 449.

Zur Dogmatik im Allgemeinen: Herm. Reuter, Abhandlungen zur systematischen Theologie (Berlin 1855), R. Rothe, zur Dogmatik (Gotha 1863. 2. Aufl. 1869), A. F. C. Vilmar, die Theologie der Thatsachen wider die Theol. der Rhetorik. (4. Aufl. Gütersl. 1876), A. Carlblom, zur Lehre von der christl. Gewißheit. (Lpz. 1874.)

Zur Lehre von der Offenb. u. der hl. Schrift: E. Krauß, die Lehre von der Offenbarung (Gotha 1868); A. B. Bruce, the chief end of revelation (Lond. 1881); W. R. Browne, the inspiration of the New Test. (Lond. 1880); J. Robson, the Bible: its revelation, inspiration and evidence (Lond. 1883); G. F. Ladd, the doctrine of sacred scripture etc. (New York 1883. 2 voll.); R. Walz, die Lehre der Kirche von der hl. Schrift nach der Schr. selbst geprüft (Leiden 1884). A. Frantz, die Inspiration. Bernburg 1885. — Vgl. die Literatur oben S. 195.

Ueber Gott und Gottes Eigenschaften: Vgl. den Art. „Gott" von K. J. Nitzsch in Herzog's R.-E. 1. Aufl. V, 257 ff. (in der 2. Aufl. von J. Köstlin). Bruch (Hamb. 1842), *Sengler (die Idee Gottes, Heidelb. 1845—52), Moll, de justo attributorum Dei discrimine (Hal. 1855), Eichhorn, die Persönlichk. Gottes (Lpz. 1883); †J. H. Oswald, dogmat. Theol. Paderb. 1887 f. 2 Bde. — Ueber die Schöpfung: †C. Mazzella, de deo creante etc. 2. ed. (Rom 1880); vgl. auch die Literatur oben S. 116 f.

Ueber Vorsehung: W. Schmidt, Die göttl. Vorsehung und das Selbstleben der Welt (Berl. 1887). W. Beyschlag, Zur Verständigung über den christl. Vorsehungsglauben (Halle 1888).

Ueber Wunder s. unter B, b am Ende.

Ueber die Engel: R. de Robert, les anges. (Par. 1877), C. Goth (Genève 1881), †Oswald (Paderb. 1883).

Ueber den Satan: R. Brown (Lond. 1887).

Ueber den Urstand des Menschen: O. Zöckler, die Lehre vom Urst. des Menschen geschtl. u. dogmat.-apolog. unters. (Gütersl. 1879); vergl. die Preisschrift von J. Happel, die Anlage des Menschen zur Rel. (Haarl. 1877). H. Wendt, die christl. Lehre von der menschl. Vollkommenh. (Gött. 1882).

Ueber die Sünde: Tholuck, die Lehre von der Sünde u. vom Versöhner od. die wahre Weihe des Zweiflers. (Hamb. 1833; 8. Aufl. Gotha 1862), Krabbe (1836) u. *Jul. Müller (Bresl. 1839; 6. Aufl. Stuttg. 1877. 2 Bde. Neue Ausg. Bremen 1889.), Umbreit (1853), Ernesti (1862). Vgl. auch Daub, Judas Ischariot. Heidelb. 1816—18. 3 Abth.; J. Thys, de peccato origin. Lov. 1877. A. Brown, the doctrine of sin (Lond. 1881); †A. Tappehorn, die läßliche Sünde (Dülmen 1883). Vgl. auch E. L. Fischer, das Problem des Uebels u. die Theodicee (Mainz 1883). — Vgl. auch „h. Geist" S. 457.

Ueber Christi Person und Werk: Vgl. den Art. von Kling in Herzog's R.-E. 1. Aufl. II, 683 ff. (in der 2. Aufl. III. 211 ff. von R. Kübel). Herder von Gottes Sohn, der Welt Heiland; E. Sartorius, die Lehre von Christi

Person und Werk, 7. Aufl. (Gotha 1860), E. Nägelsbach, der Gottmensch, die Grundidee der Offenbar. in ihrer Einheit u. geschichtl. Entwickl. dargestellt. 1 Bd. (Nürnb. 1853), M. Schneckenburger, die orthod. Lehre vom doppelten Stande Christi (Pforzh. 1848. 2. Ausg. 1861), K. Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu, (Hamb. 1828. 7. Aufl. Gotha 1863); W. F. Geß, die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi u. aus dem Zeugnisse der Apostel, (Basel 1856), Ebrard, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung (Königsb. 1857, — mit Beziehung auf den Streit von Hofmann's, Philippi's, Thomasius' im luther. Lager); Ath. Coquerel, Christologie od. Versuch über die Person u. das Werk Jesu Christi; deutsch von H. Althaus (Hann. 1859 f. 2 Bde.); F. Baur (über den Menschensohn, in der Ztschr. f. wissensch. Theol. 1861), Keim (s. Leben Jesu), E. Pressensé, essai sur le dogme de la rédemption (Paris 1867). M. Kähler, die Versöhnung durch Christum (Erl. 1885); R. Gerhard, die christl. Versöhnungslehre (Breslau 1886); G. A. F. Ecklin, der Heilswert d. Todes Jesu 2c. (Basel 1888); B. F. Westcott, Christus consummator: some aspects of the work and person of Christ in relation to modern thought (Lond. 1886. 2. ed. 1887); D. W. Simon, The redemption of Man (Edinb. 1889); *W. F. Geß, Christi Person und Werk 2c. (3 Abthl. Basel 1870. 79. 87.), R. Rocholl, die Realpräsenz (Gütersl. 1875), Th. Häring, über das Bleibende im Gl. an Chr. (Stuttg. 1880), G. L. Steinmeyer, Beiträge zur Christol. (1. Die Epiphanien im Leben des Herrn. Berl. 1880; 2. Die Theophanien im L. des H. 1881; 3. Die Christologie des Verherrlichten. 1882), *H. Schultz, die Lehre von der Gotth. Christi. Communicatio idiomatum. (Gotha 1881), Liddon, die Gotth. uns. Herrn Jesu Chr. Autoris. Uebers. der 7. Aufl. (Basel 1883). F. Clifford, what think you of Christ? (Lond. 1883), †L. Atzberger, die Unsündlichk. Jesu (Münch. 1883), †J. H. Oswald, die Erlösung in Chr. J. 2c. (2 Bde. 2. Aufl. Paderb. 1887).

Ueber Christi Höllenfahrt: König (Frankf. 1842), E. Güder, die Lehre von der Erschein. Jesu Christi unter den Todten (Bern 1853), von Zezschwitz, Petri apost. de Christi ad inferos descensu sententia (Lips. 1857), Al. Schweizer, „hinabgef. zur Hölle", als Mythus ohne bibl. Begründung nachgew. (Zür. 1868).

Ueber den Antichrist: F. Philippi, die bibl. u. kirchl. Lehre vom A. (Gütersl. 1877); †P. Pourcher (St. Martin 1880).

Ueber den heiligen Geist: Herder (in den christlichen Schriften: vom Paraklet; vom Geist des Christenth. 1799), Kahnis (s. Dogmengesch. S. 372), G. Smeaton (Lond. 1882); über die Sünde wider den hl. Geist: J. Köchele (Würt. 1875), Lemme (Breslau 1883).

Ueber die Rechtfertigung und Versöhnung: *A. Ritschl (die christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn 1870—74. 3 Bde., 2. Aufl. 1882 f. II. III. in 3. Aufl. 1888 f. — Literat. zum Streit über die Ritschl'sche Theologie s. am Ende.

Ueber die Gnadenwahl: E. W. Krummacher (Duisb. 1856), s. auch am Ende unter „Dogm. Streitfr."

Ueber die Lehre von der Kirche: Vgl. den Art. „Kirche" von Schenkel in Herzog's R.-E. 1. Aufl. VII, 560 ff. (in der 2. Aufl. von J. Köstlin.) — N. C. Kist, die christl. Kirche auf Erden 2c.; aus dem Holl. (Lpz. 1838), A. Petersen, die Idee der christl. Kirche (gegen Rothe 1839—46. 3 Thle.), Fz. Delitzsch, vier Bücher von der Kirche (Dresd. 1847 [Seitenstück zu Löhe's 3 Bb. von d. K. Stuttg. 1845; 3. Abdr. Gütersl. 1883]), J. Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche, Stuttg. 1853; das Wesen der Kirche nach Lehre u. Gesch. des N. T. (Stuttg. 1854. 2. Aufl. 1872), Kliefoth, acht Bücher von der Kirche, (1. Bd. Schwerin 1854), Münchmeyer (s. oben S. 372), L. J. Rückert, ein Büchlein von der Kirche (Jena 1857), B. Wendt, zwei Bücher von der Kirche (Halle 1859), A. Krauß, das protest. Dogma von der unsichtb. Kirche (Gotha 1876), A. Ritschl (in Dove's Zeitschrift f. Kirchenrecht 1869 und in Brieger's Zeitschr. für Kirchengesch. 1876 u. 1877); A. Dorner, Kirche u. Reich Gottes. (Gotha 1883); vergl. auch Wangemann, die luther. Kirche der Gegenw. in ihrem Verhältn. zur Una sancta. Eine Jubiläumsgabe in 7 Büchern (Berl. 1883 f.). H. Schmidt, die Kirche (Lpz. 1884); R. Seeberg, der Begriff der christlichen Kirche. I. (geschichtlich) (Erl. 1885); G. Salmon, The infallibility of the church (Lond. 1888).

Ueber die Sacramente: H. Ziegler (Liegn. 1880), H. Sachse, die Lehre vom defectus sacramenti etc. (Berl. 1881).

Ueber die Taufe: Dreßler (Lpz. 1830), W. Hoffmann, Taufe u. Wiedertaufe (Stuttg. 1840), Höfling (s. oben S. 373), Martensen, die christl. Taufe u. die baptistische Frage. (2. Aufl. Gotha 1860), Moller, die altluth. Kirchenlehre v. d. Taufe &c. (Gött. 1863; 2. Ausg. 1865), Stöber, ist die Kindertaufe schrift- und rechtmäßig? (Basel 1864), Caspers, der Taufbegr. des N. T. exeget. entw. (Breklum 1877).

Ueber das Abendmahl: Scheibel (1821; dag. Schulz 1824), Schultheß (1824), Lindner (1831), Fritzsche (1834), Ebrard (s. ob. S. 373), E. Sartorius (Meditationen &c. Stuttg. 1855), *H. Schultz (Gotha 1886), W. Philipps (Gütersl. 1885).

Ueber Wiedergeburt, Buße, Leiden: G. T. Fox, the doctrine of regeneration (Lond. 1880), A. Phelps, the work of the Holy Spirit, or the new birth (Bost. 1882), D. G. Monrad, Glaube u. Vergebung. Deutsch von A. Michelsen (Gotha 1880); D. Palmieri, tract. de poenitentia (Rom 1879), W. Elwin, confession and absolution etc. (Lond. 1883); Doomagen, la souffrance au point de vue chrétien (Par. 1880). F. W. Harnisch, das Leiden vom theist. Standp. (Halle 1881). H. Weiß, über das Wesen des persönlichen Christenstands (Stud. u. Krit. 1881. 85); W. Tiling, das Leben der Christen ein Gottesdienst (Riga 1885).

Ueber das Gebet: Sauveterre, essai sur la prière (Bar le Duc 1880); W. Wiener, das Gebet (Gotha 1885); L. Lemme, die Macht des Gebets m. bes. Bez. auf Krankenheilung (Barmen 1887); M. Kähler, Berechtigung und Zuversichtlichk. des Bittgebets. Vortr. (Halle 1888).

Ueber die Unsterblichkeit und letzten Dinge: Vgl. Kling in Herzog's R.-E. 1. Aufl. IV, 154 ff. (in der 2. Aufl. Kähler IV, 326 ff.). Fr. Richter (1833, negativ), C. H. Weiße (1834), Göschel (1835, 1850), Conradi (1837), Ewalt (1851), Karsten (die letzten Dinge, 3. Aufl. 1861), Schultz (s. ob. S. 424. Note 3), Wilmarshof (4 Abth. Lpz. 1863—66), Nöldechen, die Grade der Seligkeit (1863), Schöberlein, Zeit und Ewigk. (Berl. 1868), A. Immer, der Unsterblichkeitsgl. im Licht der Gesch. und der gegenwärt. Wissenschaft (Bern 1868), †Oswald (Eschatologie, Paderb. 1868), Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen (3. Aufl. Lpz. 1885), Splittgerber, Tod, Fortleben u. Auferst. (3. Aufl. Halle 1879), Naville, das ewige Leben (1863), Huber, die Idee der Unsterbl. (2. Aufl. 1865), Ritter, Unsterblichkeit (2. Aufl. 1866), Fechner (1866), Fichte, Seelenfortdauer (1867), Weiße, Psychologie u. Unsterblichkeitslehre, herausg. von R. Seydel (1869), Th. Harms, die letzten Dinge (3. Aufl. Hermannsb. 1875), H. W. Ring, vom Zustand nach dem Tode (3. Aufl. Bas. 1878), G. Teichmüller, üb. die Unsterbl. der Seele (Lpz. 1874, 2. Aufl. 1879), J. Kächele, die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge (Würt. 1875), Mücke, vom ew. Leben (Brandenb. 1880), H. Cremer, über d. Zust. nach d. Tode. Nebst einigen Andeut. über das Kindersterben u. über d. Spiritismus (Gütersl. 1883), A. Schaeffer, auf der Neige des Lebens oder von dem gegenw. u. zukünft. Leben. Deutsche Ausg. (Gotha 1884), H. Karsten, die letzten Dinge (4. Aufl. Hamb. 1885). *Th. Kliefoth, Christl. Eschatologie (Lpz 1886). J. S. Russell, The Parousia: a critical inquiry etc. (New ed. Lond. 1887). J. Weiss, the immortal life (Bost. 1880), J. W. Whiton, the gospel of the resurrection (Bost. 1881), R. Noel, a philosophy of immortality (Lond. 1882), R. J. Cooke, outlines of the doctrine of resurrection (New York 1884). C. Spieß, Entwickelungsgesch. der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode &c. (Jena 1877); E. Abbot, a bibliography of the doctrine of future life. (New edit. New York 1878).

Ueber Fegefeuer, Hölle u. Höllenstrafen: †Louvet, le purgatoire d'après les révélations des saints (Par. 1880), †J. Bautz, das Fegefeuer &c. (Mainz 1883); ders., die Hölle, im Anschl. an die Scholastik dargest. (Mainz 1882); E. B. Pusey, what is of faith as to everlasting punishment? (Lond. 1880; gegen Farrar's „eternal hope"; gegen Pusey schrieb sodann F. N. Oxenham. Lond. 1882. 2 pts.).

Dogmatische Streitfragen:

Ueber den Gnadenwahlstreit in Nordamerika und über den Inspirationsstreit in den Ostseeprovinzen s. d. Literatur in Pünjer-Lipsius, Theol. Jahresbericht.

Ebenso ist die Literatur zum **Streit über die Ritschl'sche Theologie** dort ziemlich vollständig verzeichnet: Zur Orientirung über die Theologie A. Ritschl's vergl. bes. desselben „Unterricht in der christl. Rel." (Bonn 1875. 3. Aufl. 1886) und „Theologie u. Metaphysik" (Bonn 1881); ferner: J. Thikötter, Darstellung u. Beurth. der Theol. A. R.'s (Bonn 1882, franz. Par. 1885) u. Justus Heer, der Religionsbegr. A. R.'s, dargest. u. beurtheilt (Zür. 1884). Th. Häring, zu R.'s Versöhnungslehre. (Zür. 1888.) E. Katzer, Bedeut. der Gemeinsch. in der Th. A. R.'s. (Bautzen 1889.) — Streitschriften gegen Ritschl: Fricke, Metaph. u. Dogm. in ihrem gegenseit. Verhältn. (Lpz. 1882); A. W. Dieckhoff, die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theol. R.'s (Lpz. 1882). — G. Kreibig, die Versöhnungsl. auf Grund des christl. Bewußts. (Berl. 1878). R. W. Dale, der Versöhnungstod Christi; deutsch nach der 7. Aufl. des Originals von F. J. A. Brunsing (Gotha 1880). Th. Jellinghaus, das völlige gegenw. Heil durch Chr. 1. Bd. Rechtfert. allein durch Chr. (Berl. 1880). J. P. Lange, Sendschreiben an den H. Pfr. Jul. Thikötter in Bremen (Bonn 1884). L. Haug, Darstellung u. Beurteilung der A. Ritschl'schen Theologie (Ludwigsb. 1885). O. Flügel, A. Ritschls philosophische Ansichten (Langensalza 1886). F. H. R. Frank, über die kirchl. Bedeutung der Theologie A. Ritschls (Erl. 1888). R. A. Lipsius, die Ritschl'sche Theologie (Lpz. 1888). W. Schmidt, die Gefahren der Ritschl'schen Theologie für die Kirche (Berl. 1888.)

D. Christliche Sittenlehre.

(Zu § 92—94.)

a) Einleitendes:

Aufgabe und Methode der christl. Sittenlehre.

de Wette, Einleit. zu dessen Sittenlehre und krit. Uebersicht der Ausbild. der theol. Sittenlehre in der evang.-luther. Kirche seit Calixtus; in der theolog. Zeitschr. von Schleierm., de Wette u. Lücke. Berlin 1819 f. A. L. Ch. Heydenreich, über das Eigenthümliche der evang.-theol. Tugendlehre; in der Quartalschr. für Predigerwissenschaften. Wiesb. 1825. I, 1. S. 1 ff. †H. Schreiber, das Princip der Moral in philos., christl. u. kirchl. Bedeutung. Freib. 1827 (rec. von de Wette in den Stud. u. Krit. 1828. S. 482 ff.) Schleiermacher, Kurze Darst., § 223 ff. K. W. Vetter, das Verhältniß der philosophischen zur christl. Sittenlehre. Berl. 1830—34. 2 Abth. F. Luecke, de regundis finibus theologicae de moribus doctrinae et philosophicae. Gott. 1839. 4. Schöberlein, über die Bedeutung der christl. Ethik in der Gegenwart (Stud. und Krit. 1851. 2. S. 395). Dorner, Art. „Ethik" in Herzog's R.-E. Bd. IV (in der 1. u. 2. Aufl.). „Ein Blick auf die ethischen Studien und Systeme der Gegenwart" von D. H. in Gelzer's Monatsbl. XXIII. 5. S. 329 ff. J. H. Scholten, der freie Wille. Deutsch von H. Manchot. Berl. 1873. H. Voltz, die Ethik als Wissenschaft 2c. Straßb. 1886. G. H. Lamers, Begrip en methode van de Zedekunde beschouwd als deel der wijsgeerige theologie. Utrecht 1886.

Zur Geschichte der christl. Sittenlehre (vgl. § 94, Geschichtliches).

E. Feurlein, die Sittenlehre des Christenth. in ihren geschichtl. Hauptformen. Tüb. 1855. A. Neander, Vorless. über die Gesch. der christl. Ethik, herausg. von Erdmann. Berl. 1864. C. S. Wake, evolution of morality, being a history of the development of moral culture. Lond. 1878. 2 voll. A. Thoma, Gesch. der christl. Sittenlehre in der Zeit des N. Test. Haarlem (Lpz.) 1879. H. J. Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. 1. Th.: Die sittl. Stadien

(Nördl. 1880); 2. Th.: Die kathol. Sitte. 1. Lief.: Die judenchristl. Sitte (1882). W. Gaß, Gesch. der christl. Ethik. Berl. 1881—87. 2 Bde. F. J. Winter, Studien zur Gesch. der christl. Ethik. 1. Bd.: Die Ethik des Clemens von Alex. Lpz. 1882. Ch. E. Luthardt, Gesch. der christl. Ethik. I. Lpz. 1888. J. Martineau, Types of ethical theory. Oxford 1885. 2 voll. J. v. Döllinger und F. X. Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche seit dem 16. Jhrh. Nördl. 1889. 2 Bde. — Vgl. die Literatur oben S. 120. — Ueber die Ethik der Reformatoren vgl. liter. Anh. zu II, 2 unter C, e.

b) Systeme der christl. Sittenlehre (vgl. § 94, Geschichtliches), ferner die Lit. unter A.

F. V. Reinhard, System der christl. Moral. Wittenb. 1788—1815. 5 Bde. (Bd. 1—3 in 4. Aufl. 1802—7).
J. W. Schmid, theologische Moral. Jena 1793. — Lehrb. ders. 1794.
—— christliche Moral, wissenschaftlich bearbeitet. Jena 1797—1804. 3 Bde.
C. F. Ammon, die christliche Sittenlehre nach einem wissenschaftl. Grundrisse, zunächst für seine Vorless. Erl. 1795. 4. Aufl. Gött. 1806.
—— neues Lehrb. der relig. Moral u. der christl. insbesondere. Gött. 1800.
—— Handbuch der christl. Sittenlehre. Lpz. 1823—29. 2. Aufl. 1838. 3 Bde.
C. F. Stäudlin, neues Lehrb. der Moral für Theologen, nebst Anleit. zur Gesch. der Moral u. der moral. Dogmen. Gött. 1815. 3. Aufl. 1825.
*W. M. L. de Wette, christl. Sittenlehre. Berlin 1819—23. 3 Bde.
—— Lehrb. der christl. Sittenlehre und der Gesch. derselben. Berl. 1833.
F. H. Ch. Schwarz, evang.-christl. Ethik. Lehr- u. Handb. für Theologen und andere gebildete Christen. Heidelb. 1821. 3. Aufl. 1836 f. 2 Bde.
J. F. v. Flatt, Vorles. üb. christl. Moral; hersg. von Steudel. Tüb. 1823.
*L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Sittenlehre. Lpz. 1826.
J. F. Bruch, Lehrbuch der christl. Sittenlehre. Straßb. 1829—32. 2 Abth.
L. A. Kähler, christliche Sittenlehre. 1. Thl. 1. Abth. Königsb. 1833.
—— wissenschaftlicher Abriß der christl. Sittenlehre nach Johanneisch-apostol. Principien. Königsb. 1835 ff. 2 Hfte.
E. Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, od. Grundzüge der evang.-kirchl. Moraltheologie. Stuttg. 1840—56. 3 Abth. in 4 Bdn. Neue Aufl. in 1 Bd. 1861.
H. Merz, das System der christl. Sittenlehre, nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegens. zum Katholic. Tüb. 1841. (Vgl. Rheinwald's Repert. Juli 1842.)
*G. C. A. von Harleß, christl. Ethik. Stuttg. 1842. 7. Aufl. Gütersl. 1875.
*F. Schleiermacher, die christl. Sitte nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargest.; herausg. von L. Jonas. Berl. 1843. (Sämmtl. Werke), 12. Bd. — A. Frohne, der Begriff der Eigentümlichk. od. Individualität bei Schl. Halle 1884.
*R. Rothe, theol. Ethik. Wittenb. 1845—48. 3 Bde. in 4 Abth. 2. Aufl. 1867—71. 5 Bde.
Ph. Marheineke, System der theol. Moral; herausgeg. von Matthies und Vatke. Berl. 1847.
W. Böhmer, System des christl. Lebens od. das christl. Leben nach seiner Bejahung, Vernein. u. Wiederherst. wissenschaftl. dargest. Bresl. 1853.
C. F. Jäger, die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, nach den Grundsätzen der evangel. Kirche auf's Neue untersucht. Stuttg. 1856.
A. Wuttke, Handb. der christl. Sittenlehre. Berl. 1861 f. 2 Bde. 3. Aufl. Lpz. 1886.
Chr. Fr. Schmid, christl. Sittenlehre. Hrsg. v. A. Heller. Stuttg. 1861.
Ch. Palmer, die Moral des Christenthums. Stuttg. 1863.
Ph. Th. Culmann, die christl. Ethik. Stuttg. 1864—66. 2 Thle. 3. Aufl. 1889 (von craß-theosoph. Standpunkt aus; vgl. die Rec. von Palmer in den Jahrbb. für deutsche Theol. XIX. 2).
B. Wendt, kirchliche Ethik. Lpz. 1864 f. 2 Thle.
A. F. C. Vilmar, theolog. Moral, hrsg. v. C. Chr. Israel. Gütersl. 1871. 2 Thle.

*H. Martensen, die christl. Ethik. Gotha 1871 f. 3. Aufl. 1878 in 3 Abth.; 4. Aufl. Karlsr. 1883—88.
F. W. Andersen, ethische Betrachtungen u. Studien mit besond. Berücksicht. der Ethik des Bischofs Dr. Martensen; aus dem Dän. von K. v. Levetzow. Gotha 1881.
*A. v. Oettingen, die Moralstatistik und die christl. Sittenlehre. Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage. Erl. 1868—74. 2 Thle. (Thl. 1 in 2. Aufl. 1874); ders., die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Social-ethik. 3. Aufl. Erl. 1882.
J. Chr. v. Hofmann, theol. Ethik (nach Vorl.). Nördl. 1878.
J. P. Lange, Grundriß der christl. Ethik. Heidelb. 1878.
J. T. Beck, Vorlesſ. über christl. Ethik, hrsg. von J. Lindenmeyer. 1882 f. 3 Bde.
H. Heppe, christl. Ethik, hersg. von A. Kuhnert. Elberf. 1882.
O. Pfleiderer, Grundriß der christl. Glaubens- u. Sittenlehre. Berl. 1880. 4. Aufl. 1888.
F. H. R. Frank, System der christl. Sittlichk. I. II. Erl. 1883. 87.
J. A. Dorner, System der christl. Sittenlehre. ed. A. Dorner. Berl. 1885 (engl. Edinb. 1887).
H. Weiß, die christl. Idee des Guten u. ihre modernen Gegensätze. Gotha 1877.
A. Ritschl, die christl. Vollkommenheit. Ein Vortrag. 2. Aufl. 1889.
K. Löschhorn, krit. Studien zur platon. u. zur christl. Ethik. Wittenb. 1880.
H. Wendt, über das sittlich Erlaubte. Berl. 1880.
F. Reiff, das Böse, die Nachtseite im Leben der Menschheit. Heilbr. 1880.
P. Pasty, l'idée de Dieu dans la morale. Orléans 1881.
Caro, problème de morale sociale. La morale indépendante etc. Par. 1876.
S. Leathes, the foundations of morality (im Anschluß an die 10 Gebote). Lond. 1882.
J. Skinner, a synopsis of moral and ascetical theology. Lond. 1882.
R. B. Fairbairn, of the doctrine of Morality in its relation to the grace of redemption. Lond. 1888.
C. K. Scharling, Christelig Saedelere efter evangelisk-luthersk Opfattalse. Kjøbenh. 1886.
†J. M. Sailer, Handb. der christl. Moral, zunächst für Seelsorger. Münch. 1818. Neue Aufl. Sulzb. 1834. 3 Bde.
†J. A. Stapf, epitome theologiae moralis. Salzb. 1832 u. oft.
†H. Schreiber, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1834. 2 Bde.
†J. B. von Hirscher, die christl. Moral, als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reichs in der Menschheit. Tüb. 1835. 3 Bde. 5. Aufl. 1851. (Vgl. Tholuck's lit. Anzeiger 1839. Nr. 76—79.)
†Caj. von Weiller, Grundlegung zur Ethik als Dogmatik. München 1848.
†F. Probst, kathol. Moraltheologie. Tüb. 1849 f. 2 Bde. 2. Aufl. 1853.
†K. Werner, System der christl. Ethik. Regensb. 1850—53. 3 Bde. 2. Aufl. I. 1888.
†B. Fuchs, System der christl. Sittenlehre. Augsb. 1850 f. 3 Bde.
†F. Elger, Lehrbuch der kathol. Moraltheologie. Regensb. 1851—53. 2 Bde.
†K. Martin, Lehrb. der kathol. Moral. 2. Aufl. Mainz 1851.
†M. Jocham, Moraltheologie oder die Lehre vom christl. Leben nach den Grund-sätzen der kathol. Kirche. Sulzb. 1853 f. 3 Bde.
†L. Bautain, die Moral des Evangeliums ꝛc.; aus dem Franz. von Gaißer, Tüb. 1856.
†J. E. Pruner, Lehrb. der kath. Moraltheol. Freib. 1876 f. 2 Abth.
†J. Schwane, specielle Moraltheol. Freib. 1878.
†F. X. Linsenmann, Lehrb. der Moraltheol. Freib. 1878.
Andere kathol. Darstellungen aus neuester Zeit von Costantini d'Annibale, Staller, Haine, Lehmkuhl, J. Scheicher (Regensb. 1885), Gury (s. S. 444).

Populäre Werke.

W. M. L. de Wette, Vorlesungen über die Sittenlehre. Berl. 1823 f. 2 Bde.
H. Gelzer, die Religion im Leben od. die christl. Ethik. Reden an Gebildete. Zür. 1839. 4. Aufl. 1863.

J. T. Beck, die christl. Liebeslehre. Stuttg. 1872—74. 2 Abth.
R. Kittel, sittliche Fragen. Stuttg. 1885.
Ch. E. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christenthums. Lpz. 1872. 4. Aufl. 1889.
—— zur Ethik. Lpz. 1888.
J. Schiller, Probleme aus der christl. Ethik. Berl. 1888.
W. Beyschlag, zur deutsch-christl. Bildung. Ges. populär-theol. Vorträge. Halle 1880.
*Zur bäuerlichen Glaubens- u. Sittenlehre. V. e. thüring. Landpfarrer. Gotha 1880.

c) **Monographien zur christl. Sittenlehre** (vgl. auch im literar. Anh. zu II, 2 die Literat. unter G am Ende).

Bloß beispielsweise führen wir an: über das Gewissen: Immer (Bern 1866), R. Hofmann (Lpz. 1866), J. Hoppe (Regensb. 1875), A. Ritschl (Bonn 1876), M. Kähler (1. Hft. Halle 1878), A. Wedeßer (Bonn 1886), W. Schmidt (Lpz. 1889); über die Ehe: Jörg und Tzschirner (1819), †Klee (1835), †Lischinger (1855), Glock (Karlsruhe 1881), Thönes (Leiden 1881); über Verbot der Ehe: Thiersch (s. Kirchenrecht im Anh. zu II, 4); über Ehescheidung: v. Harleß (1861), Huschke (1860), Schröder (1860), Greve (1874); über die Lüge: Kierkegaard (1829), Heinroth (1833); über die Nothlüge: Böhme (1828); zur Duellfrage: A. v. Öttingen (Dorpat 1889); über den Eid: Göschel (1837), Riegler (2. Aufl. 1826), Göpfert (Mainz 1883), Hartlieb (der Eid u. d. mod. Staat, Heilbr. 1884), Bauer (gegen d. Eid, Heidelb. 1884); über den Selbstmord: Zyro (1837), Blumröder (1847); über Vaterlandsliebe: A. Hamann (Berl. 1882); über christliches Familienleben: H. Thiersch (6. Aufl. 1872), Ahlfeld (das Leben im Lichte des Wortes Gottes, 5. Aufl. Halle 1874, und: der christl. Hausstand, 5. Aufl. Halle 1877), E. Lehmann (das christl. Haus, Lpz. 1877; 2. Aufl. 1881); über Askese und deren Gesch.: Zöckler (s. unter KG.) u. s. w. Ueber die Sonntagsheiligung sind in neuerer Zeit eine nicht geringe Anzahl von Schriften erschienen: von Streuber, Oschwald, Liebetrut, Hengstenberg, Kraußold, Beck, G. Elliot (New York 1885), W. F. Crafts (New York 1885), A. H. Lewis (New York 1888) u. A. Ueber die Ethik des sogen. Pessimismus s. oben S. 120, sowie die Schriften von J. Huber (Münch. 1876) u. L. v. Golther (Lpz. 1878); über Ethik und Darwinismus vgl. die Schriften S. 117. E. Fischer, der Glaube an die Unsterblichkeit nach seinem Einfluß auf das sittliche Leben. Gotha 1884.
Eine nicht unwichtige ethische Frage ist in unserer Zeit auch die über die Stellung des Christen zu Politik geworden. Vgl. hierüber die Schriften von Fabri (Barm. 1863 u. Protest. KZ. 1864. Nr. 14) u. Hauck (Staat u. Gesellschaft vom Standp. der christl. Ethik. Berl. 1880). Stuckenberg, christian sociology. New York 1880; †G. Ratzinger, die Volkswirthsch. in ihren sittl. Grundlagen. Ethisch-sociale Studien über Cultur u. Civilisation. Freib. 1881. L. Felix, der Einfluß der Rel. auf die Entwicklung des Eigenthums. Lpz. 1889. Hierher gehören endlich auch die von der Harzergesellschaft gekrönten Preisschriften: über den Krieg: Wiskemann; die Todesstrafe: A. Bizius u. A. m. (Vgl. hierzu die Liter. bei Dorner in Herzog's R.-E. 2. Aufl. IV, 371.)
Um die christliche Pädagogik hat sich noch zur Zeit des herrschenden Rationalismus Schwarz (in Heidelberg) besondere Verdienste erworben. — Vgl. auch J. C. A. Heinroth, von den Grundfehlern der Erziehung. Lpz. 1828. Th. Schwarz, über religiöse Erziehung. Hamb. 1834. K. Raumer, die Erziehung der Mädchen. Stuttg. 1854. 3. Aufl. 1866. Andere hierher gehörige Werke s. in der Liter. zur Pädagogik im Anh. zu II, 4 unter F, c.

4. Praktische Theologie.

Die praktische Theologie als Ganzes.

§ 96. Aufgabe und Verhältniß zu den anderen Theilen der Theologie.

Die praktische Theologie umfaßt die Theorie der kirchlichen Thätigkeiten (Functionen), wie diese sowohl von der Kirche als Gesammtheit, als auch von den einzelnen Gliedern und Stellvertretern derselben im Namen der Kirche ausgeübt werden. Ihre Aufgabe richtet sich nach dem Wesen der Religion im Allgemeinen und nach dem der christlichen Kirche in ihrer besonderen historischen Bestimmtheit. Sie hat daher alle jene Disciplinen zu ihrer Voraussetzung, durch welche Religion und Christenthum ihre wissenschaftliche Begründung und Gestaltung erhalten. Sie selbst aber bewegt sich im Gebiete der Kunst oder des von bewußten Gesetzen ausgehenden Handelns.

Wenn wir die praktische Theologie eine Theorie nennen, so entfernen wir uns damit allerdings von dem Sprachgebrauch, nach welchem man nur die bisher behandelten Disciplinen theoretische nennt im Gegensatz gegen das Praktische[1]. Allein gerade der Sprachgebrauch mag uns rechtfertigen. Dieser hält die Etymologie des Wortes jedenfalls nicht so streng fest, daß er dabei an das θεωρεῖν im buchstäblichen Sinne des Wortes, an das eigentlich Contemplative denkt, mit Ausschluß des Praktischen. Im Gegentheil setzt, wer von „Theorie" redet, immer zugleich eine Beziehung auf praktische Zwecke voraus, eine Anweisung zum Handeln[2]. Nach diesem, freilich weniger wissenschaftlichen, als

[1] So sagt auch Marheineke, prakt. Theologie § 6: „Die Theologie, welche nicht praktisch ist, ist die theoretische. Diese ist ein Wissen, rein um des Wissens willen, jene ein Wissen um des Handelns willen." — Aber gerade ein Wissen um des Handelns willen heißt ja — Theorie!

[2] Wir finden daher auch die Definition von Pelt nicht ganz zutreffend, nach welcher die praktische Theologie „das wissenschaftliche Bewußtsein um die Selbstentwickelung der Kirche" sein soll. — Mit dem Bewußtsein ist's hier nicht gethan; das Bewußtsein muß zur That werden, was Pelt selbst im Fortgange S. 561

herkömmlichen Sprachgebrauch wäre dann die praktische Theologie selbst wieder ja recht eigentlich eine theoretische Wissenschaft: sie hilft das, was der forschende Geist in Religionsphilosophie, Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik zu Tage gefördert hat, in die That des Lebens umsetzen und die ἐπιστήμη in eine τέχνη verwandeln. Sie ist noch nicht die Ausübung der Kunst selbst, sondern die Kunstlehre, welche zur Ausübung befähigt. Als solche nun hat sie Anspruch auf das Prädicat der Wissenschaftlichkeit; denn wenn die Theologie schon überhaupt als positive Wissenschaft (s. §. 22) auf das Leben abzielt, so ist sie nicht vollendet ohne die Disciplin, welche diese ihre positive Bestimmung recht eigentlich vollzieht; daher ist die praktische Theologie mit Recht (von Schleiermacher) die Krone des Baumes genannt worden. Wie sich nun in der Krone das Leben des Baumes innerlich zusammenfaßt und in anderer Form äußerlich wiederholt, so wiederholen sich in der praktischen Theologie alle übrigen theologischen Wissenschaften, aber in ihrer Beziehung auf das kirchliche Leben und seine Bedürfnisse, mithin in der Form der Anwendnng[3]. Nach ihrem tiefsten Grunde reicht die praktische Theologie zurück in die Religionsphilosophie, denn sie soll die Religion im Leben verwirklichen. Ohne Einblick in das Wesen der Religion ist kein Cultus, keine Predigt, keine religiöse Erziehung, keine Seelenleitung möglich, und je nachdem das Wesen der Religion gefaßt wird (als Erkenntnis, Gefühl u. s. w.), werden auch die Bestimmungen ausfallen über das, was Cultus, Predigt, Katechese und Seelsorge leisten sollen. Aber bei der abstrakten Bestimmung des Religiösen kann die

---

richtig ausdrückt, wenn er sagt, die praktische Theologie gehe darauf, „wie durch das eigene Thun der Kirche im gegenwärtigen Momente ihre Fortentwickelung mit Sicherheit gefördert werden könne". Daß eine solche Theorie nicht etwas Rhapsodisches sein dürfe, sondern sich zu einem gegliederten Ganzen erheben müsse, „das selbst seinen Begriff als bewußten Lebenskeim in sich trage" (S. 562), das muß von jeder Wissenschaft gelten, mithin auch von dieser. In scharfer Zuspitzung sagt Vinet (theol. past. p. 1) von der prakt. Theologie: C'est l'art après la science, ou la science se resolvant en art. C'est l'art d'appliquer utilement dans le ministère les connaissances acquises dans les trois autres domaines, purement scientifiques, de la théologie. Ähnlich Ebrard: „Die praktische Theologie ist beim Lichte besehen nicht ein Wissen, sondern ein Können, nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst, in welcher die gewonnene theologische Erkenntniß praktisch wird, in welcher sie eine praktische Anwendung erleidet." Dagegen Palmer, Jhrbb. f. d. Theol. 1856. S. 323: „Nicht die Anwendung eines vorher schon mir innewohnenden Wissens auf gewisse concrete Verhältnisse in Amt und Leben; sondern ein Wissen selbst, das mir die übrige Theologie noch nicht dargeboten, ist der Inhalt der praktischen Theologie." Wir geben dieß zu, sofern dieses Wissen eben ein Wissen von dem ist, was gethan werden soll; sonst wäre die praktische Theologie die hohlste und unfruchtbarste unter allen Disciplinen, während sie, mit dem Blick auf das Leben betrieben, unstreitig die fruchtbarste ist.

[3] Uebrigens denken wir dabei nicht an eine „popularisirte Theologie", sondern an ein wissenschaftliches Zusammenfassen und Verarbeiten der praktischen Momente. Vinet a. a. O. p. 2 f.: Le côté spéculatif doit avoir sa part; l'action est le but dernier de la spéculation; mais, quelle que soit la nature de cette action, elle n'est pas assez préparée, si l'on n'a eu qu'elle en vue. Il faut une étude désintéressée . . . Celui, qui n'a vu les choses de sa profession que dans le milieu donné, où il agira, n'agira ni avec liberté ni avec intelligence ni avec profondeur.

praktische Theologie nicht stehen bleiben. Sie hat es mit der bestimmteren christlichen und kirchlichen Wirksamkeit zu thun. Sie setzt also den ganzen positiven Inhalt des Christenthums, dessen Thatsachen und Lehren in ihrer wissenschaftlichen Verarbeitung voraus: vor Allem Kenntniß der Bibel. Aus der Bibel erwächst die Predigt; der Homilet muß Exeget sein. Aber auch die Kirchengeschichte. Die gesammte Kirchenverfassung, Kirchenleitung und Einrichtung des Gottesdienstes lassen sich nicht aus abstracten Theorien herausspinnen, sondern ruhen auf geschichtlichem Boden: so gründet sich die Liturgik auf die Archäologie, die Kirchenverfassung und das Kirchenregiment auf die kirchliche Verfassungsgeschichte. Die ganze Lehrthätigkeit aber setzt nothwendig die christliche Lehre selbst voraus, sowohl in ihrer Begründung (durch die Apologetik), als in ihrer Entfaltung (durch Dogmatik und Moral), und da endlich die kirchliche Wirksamkeit zugleich immer eine bestimmte Kirche mit ihrem confessionellen Gepräge und die Möglichkeit eines Conflictes mit anderen Confessionen voraussetzt, so ist auch diese Seite der theologischen Wissenschaft (Symbolik mit Polemik) nicht ausgeschlossen. So spiegelt sich ja namentlich in den Katechismen und Liturgien das Symbol wieder ab, und auch die Verfassung einer jeden Kirche entspricht ihrer confessionellen Eigenthümlichkeit. Damit ist die Ansetzung der praktischen Theologie am Schlusse des Studiums gerechtfertigt. Nur der wissenschaftlich vorgebildete Theologe, der die Substanz des theologischen Wissens in sich aufgenommen und verarbeitet hat, ist befähigt, das errungene Gut umzusetzen und zu verwerthen. Aber dieß macht sich nicht von selbst. Vielmehr ist es nun eben die Aufgabe der praktischen Theologie, einerseits die praktischen Beziehungen der rein wissenschaftlichen Theologie zusammenfassend in's Licht zu stellen[4], andererseits die Objecte der kirchlichen Wirksamkeit und die Gesetze, nach welchen sich diese Wirksamkeit kundgeben soll, nachzuweisen. Sie hat nicht bloß zu zeigen, was auf kirchlichem Gebiete die Berechtigung habe, sich in Form des Cultus oder der Verfassuug geltend zu machen, sondern wie es geschehen soll. Nur die empirische Rohheit kann dieß dem Zufall oder der Convenienz überlassen wollen. Gerade darin liegt die wissenschaftliche Würde der praktischen Theologie, daß sie sich nicht mit der Routine begnügt, sondern ein gesetzmäßiges Handeln im Interesse der Kirche und aus ihrem Bewußtsein heraus fordert und ein solches möglich macht. Eben dieses gesetzmäßige Handeln nennen wir ein kunstgerechtes und weisen daher der praktischen Theologie als ihr eigentliches Lebensgebiet das der Kunst

---

[4] W. Bornemann (in der anonym erschienenen Schrift: die Unzulänglichkeit des theol. Stud. der Gegenwart. 1. u. 2. Aufl. Lpz. 1886) bezeichnet es ausdrücklich als einen Theil in der Aufgabe der praktischen Theologie, daß sie in kurzer Zusammenfassung den Werth des wissenschaftlichen Studiums der Theologie und jeder wissenschaftlichen theologischen Disciplin für das Pfarramt beleuchte, bes. aber an einzelnen konkreten Beispielen (z. B. der Lehre von der Rechtfertigung) zeige, wie die Resultate der Dogmengeschichte, Symbolik, Ethik, Dogmatik, in der Predigt, der Liturgie, dem kirchlichen Unterricht, der Seelsorge verwerthet werden können und sollen. Gewiß eine fruchtbare Aufgabe! Doch wird dieselbe nicht einen besonderen Theil der praktischen Theologie ausfüllen, sondern je in ihren einzelnen Zweigen wiederkehren, wenn auch im Universitätsunterricht (bes. in Seminarien und Uebungen) eine abgesonderte Behandlung derselben sich empfehlen mag.

an. Man muß dabei nur nicht gleich an den Mißbrauch des Wortes, an schlechte Künste und Künstelei denken, an die Unnatur, während die wahre Kunst doch eben nichts Anderes ist, als die der Rohheit und Zufälligkeit enthobene, geistig verklärte, in's Bewußtsein verarbeitete Natur. So gut Einer, der gegen die Wissenschaft eingenommen ist, sagen kann, die Apostel seien keine Gelehrten gewesen u. dgl., ebenso gut könnte man auch sagen, sie hätten die Predigt nicht als Kunst getrieben, und es handle sich hier nicht darum, Künste zu zeigen, sondern was einfach vom Herzen ausgehe, das gehe auch wieder zum Herzen. Solche Einwendungen beweisen aber nur, wie weit man noch über das Wesen der Kunst im Unklaren ist. Wir gebrauchen hier das Wort in einem weiteren und in einem engeren Sinne. Schon im weiteren Sinne ist die praktische Theologie eine Kunstlehre zu nennen, sofern alle vernünftige, auf einen bestimmten Zweck ausgehende Thätigkeit von einer höheren Norm geleitet und getragen sein muß. So reden wir ja auch von einer Arzneikunst, welcher auf dem theologischen Gebiete etwa die Kunst der Seelenleitung und Seelenheilung (Psychagogik und Psychiatrik) entsprechen würde. Aber auch im engeren, im ästhetischen Sinne, nach welchem die Kunst unter den Begriff des „darstellenden Handelns" fällt s. oben Schleiermacher's Eintheilung der Ethik), muß ihr innerhalb der praktischen Theologie ihr Recht werden, was sich besonders zeigen wird in der Theorie des Cultus (auf dem Gebiete der Liturgik).

§ 97. Kirchendienst und Kirchenleitung.

Die Gesammtheit der kirchlichen Thätigkeiten, welche das Object der praktischen Theologie bilden, läßt sich begreifen unter den beiden Formen der Kirchenleitung und des Kirchendienstes. An beiden hat sich, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzüglich der Geistliche in seiner praktischen Stellung zur Kirche zu betheiligen, und darum hat sich auch die praktische Theologie bisher meist auf eine Anleitung zur klerikalen Wirksamkeit oder auf eine Wissenschaft des geistlichen Berufs, und zwar insonderheit des Kirchendienstes, beschränkt.

„Das praktisch Theologische", sagt Schweizer (Ueber Begr. u. Eintheil. d. prakt. Theol. Lpz. 1836. S. 20.), „ist keineswegs erst durch den geistlichen Stand geschaffen, sondern bringt vielmehr selbst erst diesen der Kirche in besonderm Sinne dienenden Stand hervor. Es ist die Kirche selbst als Gemeinschaft der zu einem Typus des Glaubens Verbundenen, welche sich eine Theologie anbildet und diese als eine mehr gelehrte und als eine mehr praktische besondert." Nach ihm hat die praktische Theologie zu beginnen mit der Aufstellung des geistlichen Standes selbst. Dieß fällt (nach der schon von Schleiermacher[1] gegebenen Eintheilung) in die Theorie des Kirchenregiments.

---

[1] § 274.

Da aber diese Seite noch zu wenig ausgebildet ist, so dürfte es methodologisch kaum rathsam sein, diesen fast noch leeren Rahmen in den Vordergrund zu stellen. Auch das Ganze der praktischen Theologie nach diesen beiden Kategorien (des Kirchenregiments und des Kirchendienstes) einzutheilen, unterliegt großen Schwierigkeiten[2]. Beide Gebiete lassen sich nicht streng sondern. So fällt z. B. das Liturgische in das Kirchenregiment, sofern es sich um die Anordnung des Gottesdienstes handelt[3]; in den Kirchendienst, sofern man auf die Vollziehung und Verwaltung sieht. Ueberhaupt scheint es uns ein gewagtes Unterfangen, sich hier allzusehr von dem Gegebenen und Concreten zu entfernen. Wir verkennen zwar nicht das Fehlerhafte des empirischen Verfahrens, nach welchem man bloß „aus der Praxis aufgreift, daß gepredigt wird, und dazu eine Theorie macht, die Homiletik" u. s. w.[4]. Auf der anderen Seite aber muß man sich doch wohl hüten, eine Wissenschaft a priori zu construiren, die, wie ihr Name sagt, schließlich eben doch praktischen Bedürfnissen dienen soll. Und diese praktischen Bedürfnisse haben sich doch nicht so ganz zufällig eingestellt, sondern sie hängen zusammen mit dem bisherigen historischen Entwickelungsgang der Kirche. Sie sind darum allerdings nicht als ein Zufälliges hinzunehmen, sondern als ein Nothwendiges, durch die Geschichte Bedingtes zu begreifen. Dazu kommt auch die praktische Bestimmung des Theologen selbst. Vor allem soll doch der Theologe, wenn er aus der Schule austritt, für den Kirchendienst befähigt, in die geistliche Wirksamkeit eingeführt werden, und hierüber hat ihn die praktische Theologie zu orientiren. Bleibt er auch da wieder nur in Speculationen hängen — wann soll ihm der Sinn für das Praktische aufgehen? Das eben ist der Jammer, daß unsere jungen Theologen oft nach vieljährigen Studien nicht wissen, wie es angreifen, um eine erträgliche Kinderlehre zu halten oder eine Predigt, die etwas Anderes wäre, als ein Excerpt aus dem Collegienheft. Füllt ihnen nun gar die praktische Theologie den Kopf mit Kirchenregimentsgedanken an, statt sie an den Platz zu stellen, wo es heißt: hic Rhodus, hic salta! — was soll dann werden? Auch hier hüte man sich, aus dem einen Extrem in das andere zu verfallen, um aus Scheu vor rohem Empirismus mitten in der praktischen Theologie vor lauter Wissenschaftlichkeit unpraktisch zu werden. Die bereits angebauten Felder (der Homiletik, Katechetik, Liturgik) sind es also doch wohl zunächst, auf welche der junge Theologe zu führen und auf denen er zu beschäftigen ist, wenn es sich um das Studium der praktischen Theologie handelt. Nichtsdestoweniger soll er sich wissenschaftlich Rechenschaft geben über die Natur dieser Disciplinen, über ihre innere Nothwendigkeit und über ihren Zusammenhang mit dem ganzen Organismus der Kirche[5]; alsdann mag er von den reichlich angebauten Feldern des sogenannten Kirchendienstes aus den Blick weiter tragen in die noch weniger angebauten der Kirchenpolitik und des Kirchenrechts[6].

---

[2] S. Marheineke, prakt. Theologie § 35.
[3] Vgl. Schleiermacher § 269 und 286.
[4] Schweizer, über Begr. u. Einth. der pr. Th. S. 24.
[5] Vgl. Marheineke, prakt. Theologie § 32.
[6] Mit gutem Takte hat daher Schleiermacher das Kirchenregiment erst nach

Daß die Functionen der Kirche nicht identisch sind mit denen des Geistlichen und daß sie folglich nicht mit ihnen verwechselt, die letzteren somit nicht isolirt werden dürfen, ist gewiß eine sehr richtige Bemerkung. Allein es ist doch eben der Theologe, der diese Functionen zu begreifen, und es ist der Geistliche, der sie großentheils theoretisch oder praktisch zu vertreten hat. Will man hier plötzlich eine Laientheologie aufstellen, bei welcher sich der Geistliche nur für seine Person gelegentlich zu betheiligen habe, so könnte man das mit demselben Rechte auch in den übrigen Disciplinen; man könnte sagen: die Bibel ist Gemeingut aller Christen, also gehört die Exegese Allen zu; der Glaube ist Gemeingut der Kirche, also ist die Dogmatik eine Wissenschaft für Alle und keineswegs bloß für die Theologen u. s. w. Ist aber nun doch einmal die Theologie als Wissenschaft nicht für Alle, sondern schließt sie sich empirisch ab als eine Berufs- und Fachwissenschaft, so sehen wir nicht ein, warum man nicht einfach sagen könne, ohne sich der Unwissenschaftlichkeit schuldig zu machen, in den früheren Disciplinen handle es sich um das, was dem Geistlichen zu wissen nöthig, und hier um das, was er als Geistlicher zu thun und zwar mit sicherem Bewußtsein zu thun und als pastorale Function zu vollziehen habe, immer im Namen der Kirche und in Verbindung und lebendiger Wechselwirkung mit ihr. Nach diesem praktischen Gesichtspunkt wird sich auch unsere Eintheilung richten, die nicht auf aprioristischer Construction, sondern auf einfacher Würdigung und Beachtung des Thatbestandes ruht.

§ 98. Eintheilung der praktischen Theologie.

Die Wirksamkeit, zu der die praktische Theologie befähigen soll, läßt, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten, eine verschiedene Eintheilung zu. Wir begreifen sie unter folgenden drei Kategorien: 1. Sammlung und Einführung der Einzelnen in die kirchliche Gemeinschaft (Halieutik und Katechetik); 2. Leitung und Förderung des christlichen Lebens innerhalb dieser Gemeinschaft selbst, wie dieselbe a. als eine öffentliche im Cultus (und zwar das eine Mal mehr in gebundener, das andere Mal in freierer Form — Liturgik und Homiletik), b. in den weiteren Kreisen des kirchlichen Lebens als Seelsorge hervortritt (Pastoraltheologie). Umschlossen ist 3. diese Wirksamkeit von der Organisation der Kirche, bei welcher sich der Einzelne an seinem Orte zu bethätigen und zu deren rechtlicher Handhabung er mitzuwirken hat (Kirchenpolitik und Kirchenrecht).

Jede Eintheilung hat ihre Mängel, was einfach daher kommt, daß der wirkliche Zustand der Kirche mit ihren durch die Erfahrung gebotenen

---

dem Kirchendienst behandelt; und auch Rosenkranz schließt damit seine Encyklopädie. Dagegen hat Pelt die Kirchenorganisationslehre (Ekklesiastik) vorausgestellt.

Bedürfnissen nicht überall dem entspricht, was die Kirche nach ihrer Idee sein soll. So wird eine rein wissenschaftliche, aus der Idee der Kirche gewonnene Eintheilung nicht selten mit dem Bestehenden in Conflict gerathen, während eine bloß von dem status quo ausgehende sich dem Vorwurf des Zufälligen, mithin Unwissenschaftlichen aussetzen wird. Dieser Vorwurf traf die meisten der früheren Eintheilungen, die oft kaum diesen Namen verdienten, indem sie auf's Gerathewohl eine Homiletik, Liturgik, Katechetik an einander reihten, ohne auf die tieferen Lebensbedingungen derselben, wie sie im Organismus der Kirche gegeben sind, zurückzugehen. Seit Schleiermacher hat sich auch hier der organisirende Trieb nach verschiedenen Seiten kundgegeben und Eintheilungen der verschiedensten Art sind versucht worden, unter denen die von C. J. Nitzsch, A. Schweizer, Marheineke, Moll am meisten Berücksichtigung verdienen. Nitzsch faßt (in der im literar. Anh. A, a genannten Dissert. von 1831) die praktische Theologie als Theorie der kirchlichen Thätigkeiten und theilt diese in fundamentales und conservatrices ein. Zu den fundamentalen rechnet er Homiletik, Katechetik und Liturgik, von denen ihm die beiden ersteren wieder unter den Begriff des Didaktischen fallen; die conservativen zerfallen in Paedeutica und Politica sacra. Etwas anders gefaßt erscheint die Sache in dem (unten anzuführenden) größeren Werke, der „praktischen Theologie". Nach dieser (Bd. I, 128 ff.; 2. Aufl. S. 122 ff.) zerfallen die Thätigkeiten 1. in die erbauenden (Dienst am Wort — Feier — eigenthümliche Seelenpflege) und 2. in die ordnenden (inneres und äußeres Kirchenrecht, objectiv als Gesetzgebung, subjectiv als Regierung und als Verfassungsbildung). Gegen die Eintheilung von Nitzsch hat A. Schweizer nicht unerhebliche Einwendungen gemacht, von denen wir hauptsächlich die hervorheben, daß die Homiletik durch ihre Verbindung mit der Katechetik aus ihrer natürlicheren Verbindung mit der Liturgik herausgerissen und zu sehr auf das Didaktische beschränkt werde. Der Hauptsache nach an Schleiermacher sich anschließend geht Schweizer von dem Gegensatze des Kirchenregiments und des Kirchendienstes aus, und sucht das von Schleiermacher Angedeutete im Einzelnen weiter durchzuführen und zu modificiren. Vor Allem beschäftigt ihn die Aufstellung des geistlichen Standes (Herausbildung des Clerus positivus aus dem Clerus naturalis[1]); dann folgt eine sinnreiche Gliederung des Kirchendienstes, die sich in dem bereits von Schleiermacher hervorgehobenen Gegensatz des Freien und Gebundenen[2] bewegt. Am meisten gebunden erscheint die Thätigkeit im Cultus, doch wieder mehr gebunden in der Liturgie als in der

---

[1] Es ergeben sich ihm drei Formen der Auffassung des geistl. Standes:
1. die katholische, nach welcher es der persönliche Priestercharakter (character indelebilis) ist, der den Geistlichen zum Geistlichen macht;
2. die illuminatistisch-quäkerische, nach welcher der Gegensatz zwischen Mittheilenden und Aufnehmenden nur ein vorübergehender, durch das Functionelle bedingter, ist;
3. die evangelische, welche die mittlere Spannung jener beiden ist.

[2] Gebunden heißt die Thätigkeit, bei welcher der Kleriker im Namen der Gemeinschaft und durch sie bestimmt handelt, wo er gleichsam nur ihr Organ ist, wogegen sich in der freien Thätigkeit die Individualität geltend macht. Mit diesem Gegensatz hängt auch der des Stetigen und Beweglichen zusammen.

Predigt; weniger gebunden in der Seelsorge; doch auch hier in der pfarramtlichen Seelsorge mehr gebunden als in der freien; am wenigsten gebunden in der gewinnenden Thätigkeit (Halieutik)[3], doch auch hier wieder mehr gebunden da, wo sie im Auftrag der Gemeinde geübt wird (Katechetik), als im Missionswesen.

Nach Schweizer ergäbe sich also folgendes Schema: I. Theorie des Kirchenregiments. II. Theorie des Kirchendienstes. 1. Theorie des Cultus. a. Liturgik. b. Homiletik. 2. Pastoraltheologie (Seelsorge). a. pfarramtliche. b. freie. 3. Halieutik (Theorie der gewinnenden Thätigkeit). a. Katechetik. b. Theorie des Missionswesens.

Immerhin läßt sich auch gegen diese Eintheilung Manches einwenden. Nicht nur ist, wie Pelt zeigt[4], der ganze Gegensatz des Freien und Gebundenen ein relativer (was Schweizer selbst zugiebt, daher er Alles wieder in + und — theilt), sondern die Relativität selbst (das + aus —) ist nicht immer richtig abgestuft. Sollte die Katechetik weniger gebunden sein als die Seelsorge, während sie doch auch wieder (als Jugendgottesdienst) in den Cultus, mithin in die am meisten gebundene Thätigkeit hineinreicht? Ferner findet sich die Missionsthätigkeit (Halieutik) mit der katechetischen fälschlich auf einer Linie zusammen; die Halieutik geht vielmehr der Katechetik (wie allen übrigen Thätigkeiten) Bahn machend voraus. Die Halieutik sucht und findet ihr Feld außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; die Katechetik steht innerhalb derselben, wenn auch an der Grenze. Diese beiden Disciplinen sollten also hinter einander, nicht neben einander zu stehen kommen. (Der Gegensatz des Freien und Gebundenen kann hier nicht das Bestimmende sein.)

Nach Marheineke vertheilt sich die praktische Theologie auf die drei concentrischen Kreise, innerhalb welcher sich die praktische Thätigkeit bewegt; er unterscheidet: 1. die christliche Kirche, 2. die evangelische Kirche, und 3. die einzelne Gemeinde. Auf die letztere bezieht sich der Kirchendienst, der dann wieder zerfällt in: a. Bildung der Gemeinde (Jugendunterricht = Katechetik), b. Versammlung der Gemeinde (Homiletik und Liturgik), c. Wirkung auf den Einzelnen (Seelsorge.) Auch diese Eintheilung hat den Nachtheil, daß sie die Functionen zerstückelt; das Liturgische gehört sowohl dem Leben der Kirche, als dem der Gemeinde an. Die Katechetik hat es sowohl mit künftigen Gliedern der Kirche, als (theilweise) der Gemeinde zu thun; die Predigt geschieht im Namen der Kirche und zum Besten der Gemeinde u. s. w. Moll leitet die Functionen der praktischen Theologie aus dem Wesen der Kirche ab, deren „Physiologie" den ersten Theil bildet, während erst im zweiten Theil die Theorie der kirchlichen Functionen folgt. Diese werden in die ordnenden, erziehenden und erbauenden Thätigkeiten geschieden. Zu den ersteren werden die kirchliche Verfassung,

---

[3] Von ἁλιεύω, ἁλιεύς (Matth. 4, 19). — Der Name wurde zuerst gebraucht von Sickel, Grundriß der christlichen Halieutik. Lpz. 1829. Wir fassen das Wort in einem weiteren Sinne, indem wir die Halieutik von der Homiletik, mit der sie Sickel identificirt, zwar nicht ausschließen, sie aber in erster Linie als Missionswissenschaft begreifen und also der eigentlichen (liturgischen) Homiletik, sowie auch der Katechetik vorangehen lassen.

[4] Encykl. S. 567. Vgl. auch die Rec. in Rheinwald's Repert. 1837. Bd. XIX. S. 125 ff.

Gesetzgebung und Verwaltung gerechnet. Die erziehende Thätigkeit zerfällt dann wieder in die pflegende, unterweisende und disciplinare Erziehung, während es die erbauende mit den liturgischen Handlungen zu thun hat. Witzig und ohne alle wissenschaftliche Prätension ist die Eintheilung von Harms nach den drei P: der Prediger, der Priester, der Pastor, wobei freilich der Katechet leer ausgeht und bei dem Pastor untergebracht werden muß. Ein viertes P hätte allenfalls für den Pädagogen verwendet werden können. Andere Eintheilungen, unter denen sich auch die katholischen von Drey, Staudenmaier und Graf auszeichnen, s. bei Pelt a. a. O. — Außer der von uns im Paragraphen vorgeschlagenen Eintheilung[5] ließen sich noch andere versuchen, z. B. die in amtliche und außeramtliche, oder (nach dem Wesen der Religion) in die unmittelbar religiöse, auf das Gefühl wirkende liturgische, die mehr durch die Erkenntniß hindurchgehende, verständig vermittelnde homiletische, und die auf die That (das praktische Leben) gerichtete Wirksamkeit (die seelsorgerlich-pfarramtliche), wobei die Katechetik als die gemeinsame Basis des Ganzen, als Vorbildung zum religiösen Leben überhaupt (nach allen Seiten hin: Jugendgottesdienst, Jugendunterricht und religiöse Jugenderziehung) gefaßt werden müßte. Aus alledem geht hervor, daß es Befangenheit wäre, von einer einzig richtigen Eintheilung reden zu wollen, und daß eine jede, die sich wissenschaftlich rechtfertigen kann, an ihrem Orte Beachtung verdient[6].

Geschichte der praktischen Theologie (im Ganzen).

Anweisungen zur Führung des geistlichen Amtes finden sich schon in den Pastoralbriefen des N. T. und bei den apostolischen Vätern: so auch bei Tertullian, Cyprian, Chrysostomus (περὶ ἱερωσύνης), Ambrosius (de officiis ministrorum libri III) und Augustin (de doctrina christiana); vgl. o. die Liter. der Encykl. S. 92 ff. Auch der Syrer Ephräm († um 378) hinterließ ein Buch über das Priesterthum. Dazu kommen: das Leo dem Großen († 461) zugeschriebene Buch de pastorali cura, Gregor's des Großen († 604) liber pastoralis curae ad Joannem, Ravennae episcopum, und des Isidor von Hispalis († 636) epistola ad Ludifredum de sacerdotum in ecclesia officio. Im Mittelalter war das Werk des Rhabanus Maurus (de institutione clericorum) ein Hauptbildungs-

[5] Diese kommt (wie wir bemerken) ziemlich mit der von Ebrard überein, Liturgik §. 10: a) ministerium externum (Katechetik und Mission); b) ministerium internum (Cultus und Seelsorge); c) das gemeinsame Band der äußeren Ordnung (gubernatio). — Anders wieder Ehrenfeuchter (Theorie des Cultus S. 81). Nach ihm ginge die Katechetik voran (die Kraft der Religion, Lehre und Dogmen hervorzubringen); dann folgte die Seelsorge und das Kirchenrecht (die Kraft, in historischer Entwickelung die Völkerindividualitäten zu durchdringen); an der Spitze erschiene zuletzt die Liturgik (weil im Cultus die verschiedensten Lebenskräfte der Gemeinde zusammenlaufen, aber, der Bewegung entnommen, als ruhiges Dasein sich darstellen). — Seyerlen (s. Literat. unter A, a) unterscheidet unter den erbauenden Funktionen der Kirche die wesentlich darstellenden, Liturgie und Homilie, und die wesentlich wirksamen, Katechese und Seelsorge; Zezschwitz will eine Kunstlehre der Homiletik und Katechetik neben der praktischen Theologie durchführen.

[6] Eine absolute Eintheilung ist schon darum nicht möglich, weil die einzelnen Fächer der praktischen Theologie so in einander übergreifen, daß sie sich nur beziehungsweise als gesonderte darstellen lassen (s. Vinet a. a. O. S. 3).

mittel der Kleriker; auch sonst finden sich vielerlei Anleitungen für Priester, Bischöfe, Mönche und Kirchendiener überhaupt, je nach den Abstufungen der Hierarchie und den verschiedenen Orden: vgl. des Ratherius von Verona synodica ad presbyteros et ordines ceteros forinsecus i. e. per universam dioecesin constitutos (in d'Achery Spicileg. T. I. p. 376 ss.), des heil. Bernhard von Clairvaux († 1153) tractatus de moribus et officiis episcoporum (an den Erzbischof Heinrich von Sens; vgl. Neander, der heil. Bernhard S. 17 ff.). Die Vorläufer der Reformation haben sich wieder mit Vorliebe der praktischen Theologie zugewendet. So hat u. A. Wiclif einen Tractat de officio pastorali geschrieben (herausg. von Lechler. Lpz. 1863). Eine noch gründlichere Umgestaltung der praktischen Theologie wurde durch die Reformation bewirkt: die Priesterbildung wurde vorzüglich Prediger- und Pastorenbildung. Luther's vereinzelte Vorschriften wurden gesammelt von Conrad Porta zu Eisleben († 1585) in seinem Pastorale Lutheri (1582 u. oft, zuletzt Nördl. 1842; vgl. F. Gessert, das evang. Pfarramt in Luther's Ansichten, Bremen 1826). Der Name Pastorale, den schon Erasmus Sarcerius (1562) gebraucht hatte, ging nun (mit geringen Variationen) auch auf andere Werke, von Quenstedt (Ethica pastoralis, 1678. 1708), J. L. Hartmann († 1678), Chr. Kortholt (Pastor fidelis, Hamb. 1698), J. F. Mayer (Museum ministri ecclesiae, 1690)[7] und andere Bearbeitungen über, doch nicht immer in Luther's Geist. Auf den Universitäten waren Lehrstühle für die praktische Theologie nur ausnahmsweise vorhanden, so in Helmstädt und Tübingen. Man begnügte sich meist, in der Dogmatik unter dem locus de ministerio oder in dem Kapitel der casus conscientiae das Nöthige unterzubringen. Eine neue Anregung ging von Spener (Pia desideria) und A. H. Francke aus (Monita pastoralia, 1712; Observv. zu Hartmann's Pastorale, 1739; Collegium pastorale, 1741). Am meisten beliebt waren indessen bis gegen Ende des 18. Jahrh. Miegii († 1708) Meletemata sacra de officio pastoris evangelici (Francof. 1747), Deylingii († 1755) Institutiones prudentiae pastoralis (Lips. 1734; ed. 3 mit Anmerk. von Küstner 1868), Pet. Roques' († 1748) le pasteur évangélique (Bas. 1723; deutsch: Halle 1741 ff. u. 1768. 3 Thle.), Mosheim's (1754) und Töllner's (1767) Grundrisse, an die sich Rosenmüller (1778), G. F. Seiler (1786), J. J. Pfeiffer (1789) u. A. anschlossen, um zuletzt sämmtlich durch Niemeyer (s. literar. Anh.) verdrängt zu werden. Der Geist der Zeit, der u. a. in Spalding's „Nutzbarkeit des Predigtamts" (zuerst 1772) seinen Ausdruck fand, machte sich in den letzten Decennien auch in der Weise geltend, in der man die Aufgabe der praktischen Theologie faßte, nämlich als Anweisung, ein verständiger und nützlicher Religionslehrer, Beförderer der Volksaufklärung u. s. w. zu werden. Die tieferen Beziehungen des geistlichen Standes, wie sie Herder (in den Provinzialblättern) geltend gemacht hatte, traten immer mehr zurück. Gräffe (s. literar. Anh.) schloß sich mit seinem trockenen Formalismus an Kant an; G. Schlegel legte dagegen wieder größeres Gewicht auf die „Beförderung christlicher Gottseligkeit"; noch bestimmter fixirte F. H. Ch. Schwarz († 1837) den christlichen Standpunkt. Dazu gesellte sich nun die wissenschaftlich organisirende Anregung Schleiermacher's; allerdings zeigen sich auch später erschienene Werke (wie das sehr brauchbare von Hüffell) nur theilweise von derselben berührt[8]. Harms ist

[7] Vgl. Tholuck, Geist der luther. Theologen Wittenbergs S. 259 ff.

[8] Das Hüffell'sche Werk soll sogar nach Einiger Urtheil durch den strengern Anschluß an die Wissenschaft an Werth verloren haben (?).

durchaus originell, überall von praktischen Gesichtspunkten und den nächsten Verhältnissen ausgehend, hierin das Gegentheil von dem rein speculativen Marheineke. Beide ergänzen sich, aber die Brücke von dem Einen zum Anderen dürfte für den Studierenden schwer zu finden sein. Im Hinblick auf die seitherigen Leistungen kann man wohl sagen, daß Nitzsch die Wissenschaft der praktischen Theologie für einige Zeit zum Abschluß gebracht hat. Unter den neuesten Darstellern derselben ragen neben dem Schweizer Vinet und dem Holländer van Oosterzee besonders Harnack Steinmeyer und vor Allen von Zezschwitz hervor. — In der katholischen Kirche war es Maria Theresia, welche zuerst für ihre Landesuniversität einen Lehrstuhl der praktischen Theologie schuf. Bahnbrechend wirkte auch hier Michael Sailer, welchem Schenkl, Powondra, Schwarzl, Gollowitz, Reichenberger, Hinterberger, Herzog u. A. folgten (s. Pelt S. 557). Am ausgezeichnetsten erscheint Graf (s. u.).

Literatur der praktischen Theologie als Gesammtdisciplin im literar. Anh. unter A.

Katechetik.

§ 99. Katechetik im Verhältniß zur Missionswissenschaft.

Die Katechetik hat es mit der Einführung von Katechumenen (Neulingen) in die christliche Gemeinde, folglich mit dem ihnen zu ertheilenden Unterrichte und der damit verbundenen religiösen Pflege überhaupt zu thun. In den christlichen Staaten unserer Zeit beschränkt sich zwar die katechetische Thätigkeit großentheils auf die schon durch die Taufe in die Kirche aufgenommene christliche Jugend; doch gehört in ihren Bereich ebensowohl auch der Unterricht von Proselyten, Convertiten und solchen Erwachsenen, bei welchen der Religionsunterricht früher verabsäumt oder vernachlässigt worden ist.

Der Einführung neuer Mitglieder in die Gemeinde geht noch eine andere Thätigkeit voraus, nämlich die, der Gemeinde oder vielmehr dem Reiche Gottes überhaupt neue Mitglieder, besonders auf dem Gebiete der außerchristlichen Welt, zu gewinnen. Diese gewinnende Thätigkeit hat man auch Halieutik genannt (s. S. 470). Sie fällt mit der Missionsthätigkeit (Apostolik, Keryktik) zusammen [1] und geht ihrer Natur nach der Katechetik voraus. Die immer weiter sich entwickelnde Missionsthätigkeit konnte bei den wachsenden wissenschaftlichen Ansprüchen nicht länger eine empirische bleiben; es mußte sich ihr mehr und mehr eine Missionswissenschaft (Missionstheorie) [2] anbilden, und in der That

[1] Vgl. Schleiermacher §. 298; Danz S. 362 und die dort angeführten Schriften von Stier und Lindner.

[2] Anfänge zu einer Missionswissenschaft sind z. B. die verschiedenen Instructionen der Missionsgesellschaften an ihre Sendlinge, welche die Grundlage einer Missionsmethodik abgeben. Da aber eine solche nur auf Grund geschicht-

sind zu einer solchen bereits schöne Anfänge gemacht. Zwar können wir diese Missionsmethodik nicht in den Cyklus der Disciplinen aufnehmen, die den künftigen Diener der Kirche als solchen angehen, weil die Mission (nach ihrer bisherigen geschichtlichen Entwickelung) mit wenigen Ausnahmen nicht Sache der Kirche (im amtlichen Sinne des Wortes), sondern der freien christlichen Thätigkeit ist, was ihr gewiß nur zum Vortheil gereicht, und weil somit die Vorbildung des Missionars (vgl. S. 41. 285. 470) von dem gewöhnlichen theologischen Bildungsgange in Form und Inhalt mannigfach abweicht. Nichtsdestoweniger muß diese Missionsmethodik jeden Theologen interessiren, der sich überhaupt für die Mission interessirt, und überdieß gilt es ja auch innerhalb der Christenheit noch immer, dem Herrn Seelen zu gewinnen. Auch die Homiletik hat ihre halieutische Aufgabe, und ebenso die Katechetik und die Pastoraltheologie. Allerdings modificirt sich die halieutische Thätigkeit in letzterem Sinne bedeutend gegenüber derjenigen, die es mit Solchen zu thun hat, welche das Christenthum noch gar nicht kennen. Die halieutische Thätigkeit innerhalb der Kirche behält gegenüber den in der Gemeinde herangewachsenen und wenigstens äußerlich noch zu ihr gehörigen Gliedern den Charakter der pastoralen Seelsorge; diese bedarf aber vielfach der Unterstützung durch die Arbeit der inneren Mission (s. § 110). Gegenüber den Gebildeten in der Kirche läßt sich die halieutische Thätigkeit auch als angewandte Apologetik begreifen, während sie nach außen gerichtet keinen anderen Anknüpfungspunkt hat, als den auch in den religiös-sittlichen Anschauungen der Heiden noch erkennbaren Zug der Menschenseele zu Gott[3].

Was nun die Katechetik betrifft, so ist der Name zum Theil zufällig entstanden[4]; denn κατηχεῖν (von ἦχος Laut), woher κατηχητής, κατηχούμενος hat sowohl im N. T., als bei den früheren Kirchenlehrern die Bedeutung des Verkündens und Unterrichtens überhaupt (vgl. Luc. 1, 4; Apostelgesch. 18, 25; 21, 21—24; Röm. 2, 18; 1. Cor. 14, 19; Gal. 6, 6). Demnach wäre Katechetik synonym mit Keryktik. Später aber bildete sich der bestimmtere Sprachgebrauch aus, nach welchem Katecheten die hießen, welche die Neulinge (κατηχούμενοι) in das Christenthum einführten. Sie hießen daher auch Nautologen, weil sie nach einer damals üblichen Allegorie die neu hinzukommende Schiffsmannschaft an Bord brachten. Bei diesem Begriffe muß man stehen bleiben, wenn man den Umfang der katechetischen Thätigkeit

---

licher Erfahrung und genauer Kenntniß der vorliegenden Verhältnisse ausgebildet werden kann, so ist Missionsgeschichte und Missionsstatistik ein nothwendiges Glied der Missionswissenschaft. Für diese Wissenschaft ist neben den Namen „Halieutik“ und „Keryktik“ bes. noch der Name „Evangelistik“ vorgeschlagen worden (Literat. s. im literar. Anh. B, d.).

[3] Dem Juden gegenüber läßt sich freilich an die Schriften des A. T. anknüpfen. Das gewinnende Verfahren ist aber hier schon darum ein anderes, als gegenüber dem Heidenthum. Es setzt bei den Juden in der Regel schon Kenntniß des Christenthums (wenn auch nicht christliche Erkenntniß) voraus und ist daher schon mehr polemisch-apologetisch als rein halieutisch.

[4] Nach Schleiermacher §. 291 ist die Benennung für den ganzen Umfang der Aufgabe zu beschränkt. Gewissermaßen ist sie aber auch wieder zu weit, indem das κατηχεῖν im alten Sinne des Wortes auch die homiletische Thätigkeit in sich schließt. Vergl. die Erörterung über κατηχεῖν bei Zezschwitz, Katechetik S. 17 ff.

bestimmen will. Jeder, der noch nicht so weit im Christenthum gefördert ist, um selbstständig an dessen Heilsgütern theilzunehmen, ist noch ein Katechumen (ein Unmündiger), „der erst empfänglich werden soll für die erbauende, wie für die ordnende Thätigkeit" innerhalb der Kirche [5], und Jeder, der ihn dazu vorbereitet, ihn empfänglich macht, ist Katechet.

Nun ist es allerdings Thatsache, daß bei uns meist nur die christliche Jugend, d. h. derjenige Theil der Gemeinde, der ihr zwar durch die Taufe einverleibt, aber noch nicht durch die Erneuerung des Taufgelübdes (Confirmation) selbstständig in den kirchlichen Verband eingetreten ist, Object der katechetischen Thätigkeit wird [6]. Allein auch Erwachsene bedürfen unter Umständen noch eines katechetischen Unterrichts. So Proselyten, d. h. die, welche von einer größeren Religionsgesellschaft in die andere übertreten (Juden, Muhammedaner, Heiden, welche Christen werden), Convertiten, d. h. solche, die von einer Confession zur anderen übergehen (Katholiken, die Protestanten werden, und umgekehrt). Wie nun überhaupt solche Uebertritte vom religiös-sittlichen Standpunkte aus zu beurtheilen seien, und wie sich der Geistliche dabei zu benehmen habe, bleibt der Ethik und Pastoralklugheit zu bestimmen überlassen. Die Katechetik hat es nur mit denen zu thun, bei welchen der Entschluß bereits gefaßt ist [7]. Endlich giebt es auch in christlichen Staaten noch solche Erwachsene, die um ihrer Unmündigkeit in christlicher Beziehung willen eines katechetischen Unterrichts bedürfen, entweder weil sich herausstellt, daß sie aus irgend einer Ursache in der Jugend nicht getauft, oder weil sie im Unterrichte gänzlich vernachlässigt worden sind. Ja, es ist noch sehr die Frage, ob nicht bei einem großen Theile der Gemeinde (namentlich auf dem Lande) eine Form der Mittheilung eintreten könnte, welche zwischen der homiletischen und katechetischen die Mitte hielte und so den erhaltenen Unterricht auch bei denen fortleitete und befestigte, die zwar unter die Mündigen aufgenommen sind, aber noch nicht die Fähigkeit besitzen, einem kirchlichen Vortrage (nach Art unserer Predigten) mit wirklichem Nutzen zu folgen [8].

---

[5] Schleiermacher §. 293 f. Zezschwitz (System der Katechetik. Einl.).

[6] Katechumenen im engeren Sinne sind auch die, welche sich auf den Act der Confirmation vorbereiten lassen (Confirmanden). Der Confirmandenunterricht ist ausschließlich Gegenstand der klerikalen Wirksamkeit, während der vorangehende Religionsunterricht zum Theil auch in das Gebiet der Schul- und der häuslichen Erziehung fällt. Man kann füglich mehrere Classen von Katechumenen aufstellen, deren jede auch eine besondere Behandlung erfordert.

[7] Wenn Palmer (Katech. S. 5) die Unterweisung der Proselyten von der katechetischen Thätigkeit ausscheidet und der Missionsthätigkeit zuweist, so verwechselt er die gewinnende und bekehrende Thätigkeit an sich, die den Entschluß zum Uebertritt hervorruft, mit der näher auf das Specielle eingehenden unterrichtenden Thätigkeit, die den Uebertritt schon als inneres Factum voraussetzt. Der Katechumen steht, wenn auch außerhalb der Kirche, doch nicht mehr außerhalb des Christenthums. Vgl. das §. 98 über das Verhältniß der Halieutik zur Katechetik Gesagte.

[8] Ueber solche Katechisationen mit Erwachsenen, die schon Spener in Frankfurt einführte und die auch Andere mit Glück unternahmen, s. Burk, Pastoraltheologie in Beispielen S. 536 ff. Die früher hie und da eingeführten Katechismuspredigten bildeten ein Mittelglied zwischen der katechetischen und homiletischen Thätigkeit. Auch in neuerer Zeit ist diese Form wieder hervorgetreten und mit

§ 100. Methode des katechetischen Unterrichts.

Da die christliche Religion ebensowohl auf Thatsachen des Bewußtseins, wie auf den Thatsachen einer positiven Offenbarung, mithin auf dem Boden der Geschichte ruht: so wird die Aufgabe des Katecheten darin bestehen, sowohl das religiöse Gefühl und den auf die religiösen Wahrheiten gerichteten Verstand des Katechumenen von Innen heraus zu entwickeln, als auch das von Außen Dargebotene seiner Seele einzuprägen. Daraus ergiebt sich zugleich, wie weit sich die erotematische Form für den katechetischen Unterricht eigne, der überdieß nicht bloßer Unterricht sein darf, sondern sich zugleich als Seelenleitung und Seelenpflege zu erweisen hat.

Man hat sich hier vor zwei extremen Methoden zu hüten, von denen die eine Alles aus dem Katechumenen herauslocken, die andere Alles nur von Außen in ihn hineintragen will. Die Katechetik führt auf das Wesen der Religion und des Christenthums zurück, und hat danach ihre Aufgabe zu bemessen. Religion läßt sich nicht wie ein Stoff von Außen mittheilen, ebensowenig aber auch rein aus dem im Menschen Vorhandenen herausentwickeln. Es muß allerdings der Funke geweckt werden, den Gott in jede Menschenbrust gelegt hat; aber dieß geschieht doch auch wieder durch Anregung und Mittheilung von Außen, durch das Aufstellen religiöser Vorbilder und großer religiöser Vorgänge und Thatsachen, mithin durch Einführung in den Zusammenhang der biblischen Geschichte [1] und in die Herrlichkeit des Lebens Jesu, woran sich dann erst später ein strengerer systematischer Unterricht (die Katechismuslehre) anschließen wird. Nach dem nothwendigen Stufengange des Unterrichts wird sich denn auch die Methode richten und je nach den Bedürfnissen bald mehr erotematische, bald mehr akroamatische Gestalt annehmen. Daraus ergiebt sich, was man von der Definition Bertholdt's [2] und Anderer zu halten hat, die „Katechetik sei die besondere Wissenschaft, welche die Regeln aufstellt, nach denen man sich bei dem christlichen Religionsunterrichte in Fragen und Antworten richten müsse, um ihn zweckmäßig und nützlich zu machen“. Mit diesem Fragen-

---

Glück gehandhabt worden von Harms, Ahlfeld, F. A. Huhn und M. v. Nathusius (Katechismuspredd. nach der Ordnung des Kirchenjahres. Lpz. 1883 f. 2 Thle.). Vgl. Zezschwitz III, 614.

[1] „Der katechetische Unterricht soll damit anheben, daß alle diese Gestalten (eines Abraham, Joseph, Moses, Samuel, David, Paulus, Johannes) dem Sinne deutlich werden, indem eine jede von ihnen ein besonderes Moment des religiösen Lebens enthält, aber zusammen sie unter einander zu einem Ganzen sich vereinigen.“ Rosenkranz S. 332. (Alles bloß Mechanische, wie aber auch alles rein Gelehrte und Kritische, ist fern zu halten.)

[2] Theol. Wissenschaftskunde II, 297. Schon Mosheim faßte die Katechisation „als ein vernünftiges und ordentliches Gespräch eines Lehrers und Schülers“. Sittenl. (3. Aufl.) I, 488.

und Antwortspiel ist viel Unwesen getrieben worden (namentlich von Gräffe); man hat von Sokratik (Mäeutik, Hebammenkunst) des Geistes geredet und dabei nicht bedacht, daß es Sokrates mit ganz anderen Leuten zu thun hatte, als in der Regel der Katechet [3]. Das Fragen hat einen sehr verschiedenen Zweck. Zunächst hat der zu fragen, der etwas wissen will. In diesem Falle müßte der Katechumen und nicht der Katechet fragen (so in dem Katechismus von Leo Judä). Der Katechet dagegen fragt, um zu wissen, was der Katechumen wisse (examinatorisches Fragen). Dieß kann nun entweder in bloß mechanischem Abhören einer Aufgabe bestehen, was wahrlich den Namen der Sokratik nicht verdient, oder es kann nur ein die Aufmerksamkeit weckendes, das Selbstdenken anregendes, oder endlich wirklich ein durch die dialogische Form bedingtes, die Unterredung wesentlich förderndes dialektisches Fragen sein, wie solches allerdings erst bei einem reiferen Alter und bei schon geförderter Erkenntniß eintreten kann (Unterrichts- und Entwicklungsfrage). Hier finden dann die verschiedenen Frageformen (die problematische, assertorische, apodiktische, kategorische, hypothetische, disjunctive u. s. w.) ihre Anwendung; nicht aber so, daß sie zum Voraus könnten einstudiert werden, sondern sie müssen sich von selbst aus dem lebendigen Gedankentausche ergeben. Diesen in der rechten Weise anzuregen und zu beleben, ist die Hauptkunst des Katecheten. Eine strenge Disposition ist unerläßliche Bedingung hierfür. Es ist das Verdienst namentlich von Zezschwitz, auf die besondere Art der Disposition, welche die Katechese im Unterschied von der Predigt verlangt, hingewiesen zu haben. Ein analytisches Verfahren ist für die Katechese geboten; sie hat z. B. bei der Erklärung eines Spruchs denselben in einzelne Glieder zu zerlegen, jedes derselben in einer Gedankenreihe zu entfalten, welche selbst aus verschiedenen Gedankengruppen bestehen, in einem Ergebniß sich zusammenfassen und damit zu einem Ruhepunkt führen soll. Aus diesen Theilergebnissen als den gewonnenen Bausteinen soll das Gebäude aufgeführt und womöglich durch einen passenden Schlußstein (ein „Finalthema" im Unterschied von dem vorangestellten Thema der Predigt) gekrönt werden. Dies Verfahren darf natürlich nicht in schablonenhafter Weise geübt werden, sondern verlangt eine künstlerische Gestaltung, welche den Zweck der Katechese, das eigene religiöse Verständniß und Leben der Katechumenen zu wecken, nie aus dem Auge verliert. Dazu reicht aber eben das bloße Ausfragen nicht hin (was bekanntlich eine höchst langweilige Conversation gewährt), sondern der Katechet wird sich am gehörigen Orte auch wieder der Rede zu bemächtigen, und wenn er eine Zeit lang gefordert hat, auch wieder zu geben haben; darum aber ist es eben so wichtig, beim Erzählen, Erklären und Ermahnen den rechten Ton zu finden, als beim Fragen die rechte Wendung. Aber mit

[3] Hüffell I, 447 ff. (2. Aufl.) — „Die sokratische Methode erzeugt in den Katechumenen den Dünkel, als wenn sie die Religion hervorbrächten, und zwingt sie fast zu einer naseweisen Kritik des Glaubens, dessen Weisheit ihnen doch noch gar nicht aufgegangen ist." Rosenkranz S. 335. Marheineke, prakt. Theol. §. 315. — Daß übrigens der Mißbrauch der entwickelnden Fragemethode darum den Gebrauch derselben nicht aufhebe, sondern gleichwohl ihre Ausbildung die Aufgabe der katechetischen Kunst sei, zeigt Zezschwitz Bd. I, 4, vgl. S. 11 ff., Bd. III, 23 ff. und den ganzen Bd. IV.

allen Anweisungen über das Formelle ist die Aufgabe der Katechetik noch lange nicht erschöpft. Vor Allem kommt es darauf an, **die religiöse Natur der Jugend**, soweit diese das Object der Katechetik ist, zu erforschen, und zwar nicht bloß von Seiten der Erkenntniß, sondern in ihrer allseitigen Erscheinung. Hier hat die Katechetik **die allgemeine Pädagogik** zu ihrer Unterlage. Hier wäre denn auch die Frage zu erörtern über das Verhältniß des Religionsunterrichts in der Schule zu dem kirchlichen[4]. Dann aber gilt es, den Stoff des Unterrichts als eines bestimmt christlichen mit theologischer Sicherheit zu beherrschen und den Stufengang des Unterrichts[5], wie das Lehrziel und die Lehrmittel zu bestimmen (Werth der Katechismen, der biblischen Historien-, der Spruchbücher u. s. w.) Der rechte Katechet hat seine Aufgabe durch das Abhalten einer Kinderlehrstunde (die gebundene Thätigkeit) noch nicht erfüllt, sondern er wird die ihm anvertraute Jugend auf dem Herzen tragen (Joh. 21, 15: *βόσκε τὰ ἀρνία μου*). Damit erstreckt sich die Katechetik in die Seelsorge hinein, obwohl sie nicht mit ihr zusammenfällt (Verkehr mit den Eltern, Ueberwachung der christlichen Schule). Anderseits bringt es an vielen Orten die Sitte mit sich, daß die Kinderlehre einen Theil des öffentlichen Gottesdienstes bildet. Hier greift dann die katechetische Thätigkeit in die homiletische und liturgische ein (Anordnung eines zweckmäßigen Jugendgottesdienstes): aber auch da, wo solches nicht öffentlich stattfindet, darf die Religionsstunde selbst nicht bloß Unterrichts-, sondern sie muß zugleich Erbauungsstunde, Uebung in der Gottseligkeit, mithin ein Stück Cultus sein[6]. Die Spitze der katechetischen Thätigkeit bildet endlich der Act der **Confirmation**, dessen Bedeutung und Stellung zum Ganzen zu würdigen der Liturgik zufällt.

---

[4] Darüber ist in neuerer Zeit auch vom pädagogischen Standpunkt aus viel verhandelt worden bei Anlaß der „confessionslosen Schule"; vergl. u. a. C. Furrer, der confessionslose Religionsunterricht. Zür. 1872.

[5] Dieser dürfte wohl darin bestehen: 1. Auf der Kindheitsstufe: Anregung des religiösen Gefühls und Nachdenkens durch einfache biblische Geschichtserzählung und Mittheilung einfacher Sprüche, Liederverse, Kindergebete; dieß im Anschluß an die häusliche (mütterliche) Erziehung, die eigentliche Milchspeise. 2. Auf der Stufe des reiferen Knaben- und Mädchenalters: zusammenhängender Unterricht in der Bibelgeschichte, daneben Katechismusunterricht; im Anschluß an die Schule. Hier wird das Didaktische am meisten vorherrschen. 3. Auf der Stufe des beginnenden Jünglingsalters: der eigentliche **Confirmandenunterricht**, die Zubereitung zum Sacrament, die Einführung in den tieferen Zusammenhang der Bibel (nach Geschichte und Lehre), sowie der Kirchenlehre, womit eine Uebersicht der Kirchengeschichte, Einführung in das Leben der Kirche als Gemeinschaft und in das gottesdienstliche Leben überhaupt verbunden sein kann. (Bedeutung des Cultus.) Wie weit noch eine Stufe über den Confirmandenunterricht hinaus anzusetzen? ist eine Frage, die wohl von praktischer Wichtigkeit ist, von deren Beantwortung aber die katechetische Thätigkeit als solche nicht mehr abhängt, indem diese, der Natur der Sache nach, mit der Confirmation geschlossen ist. Was später folgt, gehört in die kirchliche Didaktik und Pädagogik im weiteren Sinne; so z. B. der Religionsunterricht an Gymnasien und anderen höheren Schulen, populäre Bibel-Stunden und Vorlesungen u. s. w.

[6] „Die katechetische Thätigkeit darf nicht bloß im Unterricht, sondern sie muß auch vornehmlich in einem Kindercultus bestehen, dessen Seele das Gebet ist, und soll ein Element der Zucht in sich haben." Pelt, Encykl. S. 676. „Der Kindercult muß mit dem katechetischen Unterricht und den einzelnen Katechesen

§ 101. Methode des katechetischen Studiums.

Das Studium der Katechetik darf sich nicht auf das bloß Akroamatische beschränken. Es muß eine zweckmäßige Uebung eintreten, zu welcher dem Studierenden Gelegenheit gegeben werden soll. Eine nützliche Vorübung dazu wird die Beschäftigung mit dem Jugendunterricht überhaupt sein; vorzüglich aber wird der, dem das Glück eines guten Religions- und Confirmandenunterrichts zu Theil geworden und der den Segen davon in seinem Innern bewahrt hat, einen großen Vorsprung vor den Uebrigen haben. Auch das fleißige Anhören guter Katechesen und Theilnahme an dem religiösen und geistigen Leben der Jugend überhaupt werden sich förderlich erweisen.

Es ist ein großes Vorurtheil vieler Studierender, daß sich die Katechese von selbst mache. Was kinderleicht scheint, ist aber eben oft das Schwerste. Man erinnere sich an Luther, welcher bekannte, daß er sein Leben lang am Katechismus zu studieren habe und ihn doch nie auslerne! Und man denke sich dagegen einen durch speculatives und kritisches Wissen ausgetrockneten Candidaten im Kreise einer lebensvollen und lebensfrischen Jugend! Verachtest du diese Kleinen in deinem Dünkel, fühlst du nichts in dir von dem, was Christus hinzog zu denen, von welchen er sagte: ihrer ist das Reich Gottes, so erkläre dich lieber bankerott, als daß du dich am Heiligthum der Jugend versündigest. Ist aber diese Liebe da und fehlt es nur an Uebung, so kann schon Rath geschafft werden. Und die Kirche soll Rath schaffen. Da ist es nun freilich ein Mangel, daß dem Lehrling zum Predigen eher Gelegenheit gegeben wird, als zum Katechisiren. Es reicht nicht hin, daß man ein paar Kinder um Lohn dingt und sie in das Auditorium treibt, wie Pferde in die Reitschule, damit man nun an ihnen die Probe mache. Der Katechet soll die Kinder in ihrem Kreise aufsuchen, wie Pflanzen auf ihrem natürlichen Boden. Kann die Probe-Katechese nicht wohl in der Kirche abgehalten werden, so gehe sie doch mindestens in der Schule vor sich (obwohl der religiöse Schulunterricht nicht dasselbe ist, was der kirchliche), unter Aufsicht und Leitung des Lehrers und im Beisein der Mitstudierenden. Nur wo solche Uebungen und dann Besprechungen und Beurtheilungen nach gehaltener Uebung stattfinden, wird die Theorie, die darum nicht überflüssig wird, ihre Frucht tragen. Ueberhaupt aber sollten sich alle jungen Theologen, auch die, welche nicht ökonomisch dazu genöthigt sind, Gelegenheit verschaffen, Kindern Unterricht zu geben.

Hand in Hand gehen: erhalten, pflegen, lebendig machen und im Leben bewahren, was diese gepflanzt haben." Hirscher S. 563. Vinet, théol. pastorale p. 184. Palmer S. 536 ff. Kraußold S. 179 f. Zezschwitz III. S. 615. In der Sprache unserer Väter wurde das „Aufsagen" des Katechismus geradezu ein „Beten" genannt. Dieser Sprachgebrauch herrscht noch in einigen Gegenden Süddeutschlands und der Schweiz.

Auch der wissenschaftliche Unterricht, den man der Jugend ertheilt, ist eine gute Vorübung für den religiösen Unterricht, und besonders wird hier Sprach- und Geschichtsunterricht jene gymnastischen Vortheile gewähren, die man sich sonst von der Sokratik versprach. Auch **gut erzählen** ist eine Hauptkunst, die man sich nur durch Uebung aneignet. Dazu bieten vorzüglich die in manchen Städten eingerichteten Sonntagssäle Gelegenheit. Steht einem jungen Manne noch überdieß **die Gabe des Gesanges** zu Gebote, so hat er ein treffliches Mittel in den Händen, die Gemüthswelt der Jugend zu seiner eigenen zu machen, und nur auf diesem Wege läßt sich eine gedeihliche katechetische Wirksamkeit erwarten, während sie sonst isolirt bleibt. Vor allem aber thut auch hier der **religiöse Sinn** selbst und die fortwährende Theilnahme am religiösen Leben noth. Da, wo die Gelegenheit gegeben ist, dem Jugendgottesdienste (der öffentlichen Kinder- oder Christenlehre) beizuwohnen, sollte sie von den Studierenden nicht versäumt werden. Einen guten Katecheten im Kreise seiner Jugend beobachten, sich mit ihm in die Kinder hineindenken und hineinfühlen — das schärft den Geist und weckt den Muth. „Glücklich, wenn die Natur dich reichlich ausgestattet hat; aber wie dem auch sei, erwirb dir wenigstens nach Kräften, was von **dir** abhängt; eine wahre Begeisterung ersetzt reichlich, was du von der Natur in beschränkterem Maße empfangen haben möchtest." (**Hirscher**, S. 724.)

Geschichte der Katechetik (Vgl. literar. Anh. B, a).

Die Katechumenen der alten Kirche waren nicht Kinder; doch wird schon im N. T. auch die Kindheit als eine zum Reiche Gottes berufene bezeichnet (Marc. 10, 13 ff.; Eph. 6, 4; 2. Tim. 3, 15). Ueber die Stellung der Katechumenen, die verschiedenen Classen derselben (*ἀκροώμενοι*, *γονυκλίνοντες*, *κατηχούμενοι*, *φωτιζόμενοι*) vgl. die Kirchengeschichte. „Das kirchliche Alterthum kennt keine *τέχνη κατηχητική*. Als solche tritt sie erst in der Zeit auf, wo der Gedanke an das Katechumenat nicht mehr, sondern die **Lehrthätigkeit** das allein Bestimmende ist" (Zezschwitz S. 15). Das apostolische Symbolum bildete frühzeitig den Stoff des Unterrichts; auch wurden eigene katechetische, und bei der Einführung in die Gemeinde mystagogische Reden gehalten (Cyrill von Jerusalem und Gregor von Nyssa: *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*). Eine Anweisung, die erwachsenen Katechumenen zu unterrichten, gab bereits Augustin in seiner Schrift: de catechizandis rudibus, an den Diakon Deogratias zu Karthago. — Die Verhältnisse änderten sich, als die Kindertaufe allgemeiner und das Christenthum Staatsreligion geworden war. Nun wurde die Katechetik schon mehr das, was sie bei uns ist, Jugend- und Volksunterricht. Um die Anordnung eines solchen machte sich bes. Karl der Große verdient. Außer dem Symbolum wurden auch die 10 Gebote und das Unser Vater gelernt (die sogen. Hauptstücke, zu denen später noch die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls kam). Die Mönche **Otfrid** im Kloster Weißenburg (im Elsaß), **Kero** und **Notker Labeo** in St. Gallen waren die ersten Verfasser von Katechismen. Von dem Standpunkte der Katechetik im 15. Jahrh. giebt der von **Geffcken** (Lpz. 1855) herausgegebene Bilderkatechismus eine deutliche Anschauung. Eine evangelische Richtung verfolgte der Katechismus der Waldenser, und auch die Wiclifiten und Husiten (böhmischen Brüder) ließen

sich den religiösen Jugendunterricht, der von der in todten Mechanismus versunkenen Kirche auf's Gräulichste vernachlässigt wurde, angelegen sein (vgl. Herzog's Waldenser, 4. Beilage S. 458, und Zezschwitz, die Katechismen der Waldenser und böhm. Brüder, Erl. 1863). Eine rühmliche Ausnahme machte kirchlicherseits der Kanzler Charlier Gerson, der selbst als Katechet auftrat und zugleich in seiner Schrift de parvulis ad Christum trahendis den Priestern Anleitung zum Katechisiren gab, freilich nur in sehr allgemeinen Umrissen. Entscheidend hat erst die Reformation durchgegriffen. Luther überzeugte sich bei der 1528 gehaltenen Kirchenvisitation von der Nothwendigkeit, dem Volke „einen guten, schlechten, groben Katechismus", eine „Laienbibel" an die Hand zu geben, „darin der ganze Inhalt der christlichen Lehre begriffen ist". So entstanden seine beiden Katechismen, der kleinere für die Jugend, der größere für die Lehrer (verschiedene Ausgaben von Stier, Parisius, Purgold &c. s. Winer, Handb. der Liter., Ergänz.-Heft S. 199). Sie blieben lange Zeit die Grundlage des Unterrichts und wurden vielfach commentirt. Noch jetzt ist Luther in Beziehung auf die herzliche naive Sprache Muster des wahren katechetischen Tones[1]. Aber auch die reformirte Kirche blieb nicht zurück. Oekolampad („Kinderbericht", abgedruckt in dessen „Leben und ausgew. Schriften" [von K. R. Hagenbach], Elberf. 1859. S. 296 ff.), Leo Judä (neu herausg. von Grob, Winterthur 1836), Calvin (vgl. die Biogr. von Henry II, 150 ff.) gingen voran. Später erwarb sich der von Zacharias Ursinus und Caspar Olevianus verfaßte Heidelberger Katechismus (1563; Ausg. in der ursprüngl. Gestalt von Wolters 1864), der fast in alle Sprachen übersetzt und zum symbolischen Buche für die reform. Kirche erhoben wurde, einen eben so bedeutenden Ruf, wie die Katechismen Luther's. (Eine umsichtige Würdigung desselben im Gegensatz zu der geringschätzigen Behandlung zur Zeit des Rationalismus s. bei G. Müller, Theophil [Zür. 1801] S. 313; vgl. die in neuerer Zeit über ihn erschienenen Schriften von Zyro, Sudhoff, Güder, Bender, Krummacher u. A.) — Weniger wurde von den alten Katecheten theoretisirt; es blieb im Ganzen bei trefflichen Winken Einzelner, und besonders wurde durch kirchliche Anordnungen (von Katechismuspredigten) der Sache Nachdruck gegeben (vgl. Rudelbach, amtliches Gutachten über die Wiedereinführung der Katechismus-Examina &c. Dresd. 1841). Doch fehlte es nicht ganz an theoretischer Anleitung. Die Catechesis des David Chyträus in Rostock (1600) trat zwar mehr in Gestalt einer populären Dogmatik auf (auf Grundlage der loci Melanchthon's), fand aber ihrer Uebersichtlichkeit und Präcision wegen eine weite Verbreitung. (Krabbe, Chyträus S. 45 f.) Außerdem sind zu nennen A. Hyperius (de catechesi, 1570; neu herausg. von A. Schmid, Helmst. 1704), Heinr. Alsted (theologia catechetica, Hannov. 1622), Joh. Conr. Dietrich (institutt. catecheticae, 1613 u. ö.), Joh. Maukisch (Commentator Dietrich's, 1653), Ch. Kortholt (Aufmunterung zur Katechismusübung, 1669) als die bekanntesten Theoretiker in der Zeit von Luther bis Spener. Letzterer gab auch hier, und hier besonders, eine neue Anregung zunächst durch seine katechetischen Tabellen

[1] „Der Katechismus Luther's", sagt Herder, „muß recht innig auswendig gelernt werden und ewig bleiben." Vgl. Th. Harnack, der kleine Katechismus M. Luther's in seiner Urgestalt. Stuttg. 1856. Ueber seine pädagogischen Vorzüge vor dem Heidelberger s. Vilmar (Pastoraltheol. S. 104). Eine „historisch-kritische Würdigung des Katechismusstoffes" findet sich bei Zezschwitz (Katechetik II, 265 ff.); vergl. auch den Vortrag desselben „Luther's kl. Katech. Seine Bedeutung u. sein Organismus" (Lpz. 1880). Vgl. literar. Anh. B, c.

(1683) und dann durch seine von einem Freunde herausgeg. „Gedanken von der Catechismus-Information", Halle 1715. (Vgl. W. Thilo, Spener als Katechet. Berl. 1840.) „Wie bringen wir den Kopf in's Herz?" war die katechetische Hauptfrage, die Spener beschäftigte. In seine Fußtapfen traten Ch. Matth. Seidel in Berlin (1717) u. A. Auch Oetinger ist hier von Bedeutung („historisch-moral. Vorrath von katechet. Unterweisungen" 1762; vgl. den „süddeutschen Schulboten" 1855. 1—4). Von orthodoxer Seite hielt J. Fecht in Rostock († 1716) Vorlesungen über Katechetik und verband damit katechetische Uebungen; weiterhin gaben Anleitung zum Katechisiren J. Rambach (wohlunterrichteter Katechet, 1722. 10. Aufl. 1762), F. Buddeus († 1729; katechetische Theologie, Jena 1752. 2 Bde, herausg. von Frisch) u. A. In der reformirten Kirche suchte J. F. Osterwald († 1747) durch seinen weitverbreiteten Katechismus (Amsterd. 1707) eine freiere, den Bedürfnissen der damaligen Zeit entsprechende Behandlung einzuleiten, wobei freilich das subjectiv-abstracte Element der natürlichen Religion und Moral an die Stelle der älteren concreten, kirchlich-objectiven Ausdrucksweise trat. Der Umschwung, welchen die Pädagogik nach der Mitte des 18. Jahrh. durch Basedow, Salzmann und andere philanthropische Schulmänner erfuhr, wirkte auch auf den katechetischen Unterricht zurück[2]. Man wollte dem Mechanismus und der todten Orthodoxie durch freithätige Entwickelung der Seelenkräfte entgegenwirken. Das war das Gute an der Sache. Aber man fiel in das entgegengesetzte Extrem. Der positive Inhalt ging über dem oft seichten Raisonnement verloren, und so bildete sich jene falsche Sokratik aus, die erst nach langen Kämpfen wieder in ihre Schranken gewiesen werden konnte. Die philanthropische Behandlungsweise fand (jedoch mit Einschränkungen) Anhänger in J. P. Miller (Anweisung zur Katechisirkunst, Lpz. 1778 u. ö.), J. G. Rosenmüller (Anweisung zum Katechisiren, 1783 u. ö.) u. A. In ganz formaler Weise behandelte J. W. Schmid die Katechetik (katechet. Handbuch, Jena 1791 f. und 1799 ff. 3 Bde.), bis endlich Gräffe (s. u.) den verständigen Fragenformalismus vollends auf die Spitze trieb. (Ein Beispiel davon in Hagenbach, Vorl. über Kirchengesch. VII, 157.) Gräffe kann füglich als Repräsentant der älteren, auf Kantische Religions- und Moralgrundsätze gestützten, rationalistischen Katechetik gelten, während dagegen Dinter die formalistische Einseitigkeit und Trockenheit durch eine lebendigere und originelle Auffassung des religiösen Lehrstoffes glücklich überwand, ohne sich jedoch im Dogmatischen von der rationalistischen Grundlage zu entfernen. Im strengsten Gegensatz gegen die bisherige Methode machten Daub und Schwarz wieder das religiöse und zwar das eigenthümlich christliche Element als das wesentliche geltend, und auch die Schleiermacher'sche Schule hat zu einer tieferen Fassung der Aufgabe hingeführt (Rütenik, A. Schweizer), freilich nicht ohne Gefahr, das Dialektische zum Nachtheil des Gemüthlichen hervorzuheben. Auch die übrigen Richtungen der neueren Zeit, der Pietismus und der orthodoxe Positivismus, haben sich auf dem katechetischen Gebiete — der erstere vorzüglich auch auf dem Gebiete der religiösen Jugendschriftstellerei, der letztere vorzüglich durch die epochemachenden Arbeiten von Zezschwitz — Geltung zu verschaffen gewußt, so daß es an Kampf und Bewegung der Geister nicht fehlt. An diesem Kampf hat sich in

---

[2] Vgl. C. G. Salzmann, über die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen. Leipz. 1780. 3. Aufl. 1809. (In seinem „Konrad Kiefer" eifert er gegen den Katechismus, statt dessen er seinem Konrädchen „Tauben zu rupfen" giebt!)

neuester Zeit auch die Herbart'sche Schule, sowie die Ritschl'sche Theologie betheiligt. — In der katholischen Kirche bemächtigten sich die Jesuiten und verwandte Orden des Jugendunterrichts; namentlich erhielt neben dem von der Tridenter Synode sanctionirten Catechismus Romanus (1566) der kleinere (1566) und der größere (1554) des Jesuiten Peter Canisius großen Beifall. Auch die Theorie ging von den Jesuiten aus; vgl. Possevinus († 1611), epistola de necessitate, utilitate ac ratione docendi catholici catechismi. Die spätere katholische Katechese blieb ebenfalls nicht unberührt von dem Einflusse der Zeit (s. M. Vierthaler, Geist der Sokratik, Salzburg 1798); aber auch hier trug eine Zeit lang die lebendig-christliche Behandlung den Sieg über den todten Formalismus der einen wie der anderen Art davon (Hirscher; woselbst auch die übrige katholische Literatur S. 13). Doch ist die mildere Richtung, welche sich hier geltend machte, in unserer Zeit zurückgedrängt worden; auch die Jugendunterweisung ist von dem in der katholischen Kirche wieder zur Herrschaft gelangten Zug zum strengen Autoritätsstandpunkt und zur mechanisirten Frömmigkeit beherrscht.

Theorie des Cultus. Liturgik.

§ 102. Aufgabe und Bedeutung der Liturgik.

Das Wesen des christlichen Cultus im Ganzen und der ihn bedingenden Elemente im Einzelnen zu begreifen ist die wissenschaftliche Aufgabe der Liturgik. Von der Lösung dieser Aufgabe wird wesentlich abhängeu sowohl die Anordnung des christlichen Gottesdienstes im Allgemeinen, als die Verwaltung desselben im Besonderen. Das Erstere gehört in den Bereich des Kirchenregiments, das Letztere in den des Kirchendienstes.

Die Nothwendigkeit des Cultus (des „darstellenden Handelns", nach Schleiermacher) nachzuweisen, gehört in die Religionsphilosophie und in die Ethik. Vor Allem ist die Einsicht zu gewinnen, daß der Cultus zum Leben der christlichen Gemeinde nothwendig gehöre und nicht etwa bloß (nach einseitig Kantischer Fassung) ein „Hofdienst" oder höchstens ein sittliches Anregungsmittel für die Masse sei. Das Wesen des Cultus, den Hegel „die höchste That des menschlichen Geistes" nennt [1], muß aus dem Wesen der Religion und des Christenthums resultiren. Die Liturgik hat daher vor Allem die Idee des Gottesdienstes, der Anbetung als einer ethisch berechtigten und geforderten That der Gemeinde zu erfassen. Erst auf dieser principiellen Grundlage werden dann die Cultuselemente, aus denen sich der Gottesdienst zusammensetzt, nach ihrer liturgischen Bedeutung und ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen sein. Hier giebt es denn auch das Verhältniß des Cultus zur Kunst

[1] Dem entsprechend und den Gedanken genauer ausführend nennt auch R. Rothe den Cultus eine Handlung und zwar eine gemeinsam zu vollbringende, innerliche, sittliche, geistige That, die höchste, die der Christ vollbringen kann (s. Nippold, Leben R.'s I, 395).

(im engeren Sinne) zu bestimmen. Die Kirche ist nicht eine bloße Lehranstalt, wie die anzunehmen scheinen, welche den ganzen Cultus in der Predigt aufgehen lassen und alles Uebrige (Gesang, Gebet, Segen, Sacrament) als Beiwerke betrachten[2]. Vielmehr ist der Cultus als eine gemeinsame That der Gemeinde zu fassen, in der sich ihr gesammtes religiöses Leben in der Form der Andacht ausspricht. Dieß geschieht nun theils im Worte, theils im Symbol[3]. Die Natur des religiösen, näher des christlichen Symbols (im Unterschied von jüdischen Gesetzestypen und heidnischen Natursymbolen) und das Verhältniß desselben zum Wort ist aus der Eigenthümlichkeit des religiösen und christlichen Lebens heraus zu erkennen[4]. Auch der Predigt ist ihre Stellung im Cultus durch die Liturgik anzuweisen. Die Homiletik ist also gewissermaßen selbst ein Theil der Liturgik (im weiteren Sinne)[5], obwohl

---

[2] „Vor Allem sei die Ansicht auf das Entschiedenste zurückgewiesen, welche in dem Cultus nur ein Mittel sieht, das religiöse Leben vereinzelt zu erwecken, ohne diesem einen bleibenden Werth in der Organisation der verschiedenen Lebenszustände beizulegen." Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Cultus S. 50 f. „In keiner Religion erscheint die religiöse Gemeinschaft als so nothwendig und wesentlich wie im Christenthum. Die Idee der Gemeinde, sowohl der Einzelgemeinde als der Gesammtgemeinde oder Kirche, gehört recht eigentlich dem Christenthum an, sie ist in ihm erst zur vollen Wahrheit geworden; in und mit der Gemeinde trat es erst als selbstständige Religion auf, und nur in der Gemeinde lebt und besteht es fort und fort . . . Durch den einen Herrn und einen Glauben verbunden steht die Gemeinde nicht bloß in einem Lehrverhältniß zu Christo, sondern in einem Lebenszusammenhang, wie der Leib mit dem Haupte. Als solche aber, als Ganzes, stellt sie sich allein in dem Cultus dar." Bähr, der protest. Gottesdienst. Heidelb. 1850. S. 1 f. „Rein liturgische Gottesdienste sind die höchste Blüthe und Krone gottesdienstlichen Handelns überhaupt. Im Himmel, in der Gemeinde der Seligen werden nur Liturgien gefeiert" (?). Nees v. Esenbeck, der christl. Gottesdienst S. 22. Dazu Palmer (Jhrbb. f. d. Theol. 1856. S. 351): „In der Feier stellt sich die Kirche in ihrem Brautschmuck dar; da vor allem Andern muß uns die Freude, das Hochgefühl durchdringen, daß es etwas Herrliches sei, der Kirche anzugehören, mit ihr und in ihr zu leben." Es hängt mit Schenkel's Ansicht von der Religion zusammen (s. oben § 12), wenn er (übrigens mit noch vielen Anderen) den Cultus bloß als Erregungsmittel der Frömmigkeit betrachtet und ihm Selbstzweck abspricht (Dogmatik I. S. 172). Daß darum die bloße Theilnahme am Cultus noch nicht religiös ist, daß die „Gewandtheit in cultischen Handgriffen" die „fromme Innerlichkeit" nicht ersetzen kann (S. 171), geben wir vollkommen zu; aber damit ist nur der Aftercultus gerichtet, der sich zum rechten, heiligen Gottesdienste verhält, wie die Künstelei zur Kunst, die Heuchelei zur Religion. Es heißt auch hier: abusus non tollit usum.

[3] Wenn Ehrenfeuchter (§. 33) das Christenthum als das Ende aller Symbole faßt, so kann dieß nur insofern gelten, als das Symbol als ein dunkles und verhülltes gedacht wird; die Mystification hat ein Ende. Im Gegensatz gegen diese hat sich mit dem Christenthum eine edle, freie, geistesbewußte Symbolik aufgethan, auf der der Cultus nothwendig beruhen muß, und die auch Ehrenfeuchter unter dem Begriff „der idealen Kunst" (S. 253. 275 u. a.) tief und innig erfaßt hat.

[4] „So thöricht es wäre, die Seele zu entschuldigen, daß sie einen Leib habe, so thöricht ist es, die Religion zu entschuldigen, daß sie einen Cultus besitzt. Man möchte ihn so gern nur der Sinnlichkeit des Menschen zuschreiben; . . . aber in dieser Art ahnt Niemand das ewige Gesetz des Lebens, daß Alles, was wahrhaft ist, auch das Vermögen habe, bildsam hervorzutreten, in lebendiger Fülle und Kraft sich darzustellen." Ehrenfeuchter S. 51.

[5] So faßt es auch Palmer S. 352. Vgl. K. R. Hagenbach, Liturgik und Homiletik.

dann auch wieder die Predigt über das rein Liturgische hinauswächst und in dieser freieren Bewegung wieder eine neue, nicht mehr in den Bereich der Liturgik fallende Gesetzmäßigkeit entfaltet. Aller Cultus beruht auf Wechselwirkung, auf gegenseitiger Anregung nach bestimmten Gesetzen, durch die sein Organismus bedingt ist und von deren Handhabung sein Ernst, seine Würde, seine Feierlichkeit, sowie auch wieder seine praktische Fruchtbarkeit und Erbaulichkeit abhängt. Hier findet dann der Gegensatz des Gebundenen und Freien, des Festen und Beweglichen, des Andächtigen und Festlichen (des Opfers und der Weihe)[6], sowie das Verhältniß des historisch Ueberlieferten zu dem, was die Zeit fordert, seine Erörterung. Eine gesunde Theorie des Cultus wird die rechte Mitte innehalten zwischen dem einförmig Statarischen eines todten, in leeren Ceremonien sich bewegenden Mechanismus, und zwischen der neuerungs- und modesüchtigen Frivolität, die an die Stelle des Bewährten und Tüchtigen das Flatter- und Flitterhafte ihrer subjectiven Einfälle setzt[7], zwischen der Ueberfülle des sinnlich Wahrnehmbaren und Phantasiereichen und der phantasiescheuen puritanisch-rationalistischen Nüchternheit[8]. Sie wird unter den Kunstelementen die herauszufinden wissen, die dem religiösen Leben am nächsten stehen, und das *Heilige* vom *Profanen*, das Wesentliche vom Zufälligen, das *Gemachte* vom *Gewordenen* sorgfältig zu scheiden haben. Je länger wir hier noch auf dem Boden einer principlosen Praxis einerseits und unpraktischer Theorien andererseits verweilen, desto mehr wird es des Schwankens und Schwebens noch geben. Indessen das Interesse für die liturgische Gestaltung unseres Kirchenwesens ist zur Zeit allgemein erwacht, die Theorie des Cultus ist von Grund aus erneuert worden; nur fehlen noch allzu sehr die Brücken aus der speculativen Region hinüber in die praktische, so daß der, welcher sich zunächst auf den Kirchendienst vorbereiten soll, bei all' der Fülle von Theorie sich nicht zu helfen weiß. Mit bloßer Restauration des Alten, wohin die gegenwärtige Zeit-

---

[6] So nach Ehrenfeuchter.

[7] Selbst die *bessere*, ächt *religiöse* Subjectivität hat ihre Schranken; denn mit Recht sagt *Ehrenfeuchter* a. a. O. S. 76: „Wo eine einzelne poetische Anschauung, die für den Einzelnen wohl von tiefer Wahrheit sein kann und worein er sich mit wundervollem Behagen senkt, allgemein geltend für die ganze Gemeinschaft gemacht werden soll, da entsteht eine Verhärtung des Poetischen, eine Erstarrung des Religösen; denn die einzelne poetische Stimmung ist vorübergehend, ja sie hat ihren größten Reiz eben in diesem Verschwinden, in dem Herausheben eines einzelnen Augenblicks, der aus der prosaischen Wirklichkeit belebend hervorblüht. . . . Aus jenem Spiele der Phantasie und der Empfindung entsteht die Willkür einzelner Gottesdienste (ἐθελοθρησκεία)." — „Höchst nachtheilig wirkt hier die Verkennung des bedeutsamen Unterschiedes, der zwischen *öffentlichem* Cultus und dem *Hausgottesdienste* stattfindet." Ebend. S. 79.

[8] „Es ist die pietistische Ansicht, welche auf das Aeußere des Gottesdienstes ganz und gar keinen Werth legt und es wohl gar mit ihm selbst oder seinem Begriff in Widerspruch findet. Mit ihr stimmt die rationalistische zusammen darin, daß sie das Interesse der Freiheit von dem der Nothwendigkeit trennt und behauptet, die christl. Religion sei nur für das Privatbedürfniß und wolle, daß Jeder nur für sich fromm sei; auf äußerliche Vereinigung zu gemeinsamem Gottesdienst sei kein Werth zu legen, weil sie eine Beschränkung der Freiheit sei." *Marheineke*, prakt. Theologie §. 75. Vgl. Ehrenfeuchter, Liturgik §. 38. Ueber das Verhältniß des Protestantismus zur Kunst s. liter. Anh. unter C, a.

strömung von gewissen Seiten her drängt, ist jedoch die Aufgabe noch keineswegs gelöst. Wir bedürfen eines lebendigen, Geist und Gemüth ansprechenden Gottesdienstes. Darauf hat die Wissenschaft ihr Augenmerk zu richten und unbeirrt ihren Weg fortzugehen, bis die Zeit kommt, wo die durch tüchtiges Studium gereifte Einsicht auch für das Leben ihre Frucht bringt.

§ 103. Katholische und protestantische Liturgik.

In dem Studienkreise des protestantischen Geistlichen wird derjenige Theil der Liturgik, der sich auf den Kirchendienst oder die unmittelbare Verwaltung bezieht, den geringeren, dagegen derjenige, der sich auf das Kirchenregiment und somit auf die Anordnung bezieht, den größeren Raum einnehmen, während in der katholischen Kirche das umgekehrte Verhältniß obwaltet.

Das Wort Liturgik weist zunächst auf den schon verordneten Kirchendienst (die Liturgie) hin[1]. Je complicirter dieser Dienst ist, desto mehr Zeit erfordert die Aneignung der mechanischen Fertigkeiten, die zur Verrichtung desselben nothwendig sind. Wo nun das ganze theologische Studium in dieser mechanischen Zurichtung zum Priesterdienste aufgeht, da steht gewiß auch die Theologie am tiefsten. Es giebt noch Gebiete in der katholischen Kirche, wo man sich mit diesem Mechanismus begnügt. Aber da steht auch die katholische Theologie nicht auf ihrer Höhe. Diese sucht vielmehr, wo sie Wissenschaft ist, in das Mysterium des Cultus auf speculative Weise einzudringen und dessen Sinn und Bedeutung vor dem denkenden Geiste zu rechtfertigen[2]. Gleichwohl bewegt sich hier Alles in den Schranken des einmal Gegebenen und Ueberlieferten, und der katholischen Liturgik bleibt sonach dieselbe Aufgabe gegenüber dem Cultus, wie der katholisch-scholastischen Dogmatik gegen-

---

[1] Ueber *λειτουργός, λειτουργεῖν, λειτουργία* (Luc. 1, 23; Hebr. 8, 2; 9, 21; 10, 11), gebildet aus *λέϊτος* (*λήϊτος* von *λαός*, *λεώς*) s. v. a. *δημόσιος*, und *ἔργον* (munus publicum), also: *ἔργον τοῦ λεώ = τοῦ λαοῦ* s. v. a. *λεῖτον ἔργον*, vergl. die Wörterbücher und Apolog. conf. August., ed Hase, p. 269 ff., wo der antike Sprachgebrauch sehr gut erläutert ist. Ueber die kirchlich-levitische Bedeutung des Wortes (im N. T.) s. Bleek zu den Stellen im Hebräerbrief. Falsch ist die Ableitung von *λιτή* (*λιταί*) preces (woher das Wort Litanei). Das lateinische Wort cultus (griech. *λατρεία*) entspricht den deutschen Wörtern „Gottesdienst“ und „Gottesverehrung“, die vielfach (besonders das erstere) angefochten worden sind, allein mit Unrecht, s. Pelt S. 100. Marheineke, prakt. Theol. §. 63: „Nur der durch Gott Befreite, zur Freiheit der Kinder Gottes Wiedergeborene kann sich zum Dienste Gottes entschließen, und nur darin verhält sich der Mensch wahrhaft frei.“

[2] „In unsern Tagen“ (sagt ein kathol. Schriftsteller) „wird demjenigen von allen Vernünftigen Lob zu Theil, welcher sein geistiges Auge hinlänglich geschärft hat, um in dem kirchl. Culte das königliche Gewand wiederzufinden, in das sich der menschgewordene Gottessohn gehüllt, und alle Erscheinungen desselben in dem Geiste zu deuten, welcher ihnen das Entstehen gegeben.“ †Mast, die liberalen Principien auf dem Gebiete des Cultus (Tüb. theol. Quartalschr. 1847. 1).

über dem Dogma, nämlich das schon Vorhandene hinterher zu begreifen. „Die Theorie bietet mehr die Weise einer Satzung, als eines innern, nothwendigen Gesetzes dar“ [3]. — Nicht so in der protestantischen Liturgik. Diese ist beständig in der Arbeit begriffen, einen dem evangelischen Princip und den jedesmaligen Bedürfnissen vollkommen entsprechenden Cultus zu schaffen. Sie verhält sich nicht nur contemplativ, dem schon vollendeten Bau des Tempels gegenüber, sondern sie ist wesentlich constructiv, und wir treffen sie noch immer vor dem entrollten Plane mit Maß und Zirkel in der Hand. Sie ist nicht auf einen Abschluß für alle Zeiten bedacht, sondern auf Weiterbilden des Bildsamen innerhalb gewisser, von ihr selbst zu bestimmender Grenzen. Darum ist auch nirgends von einem Mechanismus der liturgischen Verrichtungen die Rede, sondern das speciell Technische der Verwaltung wird nur darin bestehen, sich das Angeordnete mit freiem Bewußtsein persönlich anzueignen, sich in den Geist des Cultus hineinzuleben. Die liturgische Tüchtigkeit des protestantischen Geistlichen besteht sonach in geistiger Reproduction des kirchlich Gegebenen und gewinnt sich weniger auf dem Wege der äußeren Uebung, als der inneren Vollendung; denn das ist gewiß, daß auch die einfachsten liturgischen Handlungen (das Halten des Gebetes vor der Gemeinde, das Spenden des Segens und der Sacramente) würdiger und gottinniger von dem verwaltet werden, der in das Geheimniß religiöser Stimmungen und ihrer öffentlichen Darstellung eingedrungen ist, als von dem, der sich ohne innere Theilnahme einem bloßen Geschäfte hingiebt, das ihm von Amtswegen übertragen ist. Alles opus operatum ist die Negation des Protestantischen, der Tod der Freiheit und eine Verkehrung des Innerlichen in das Aeußerliche. Dies führt uns auf einen anderweitigen Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Liturgen, nämlich darauf, daß der protestantische Geistliche mit seiner liturgischen Thätigkeit der Gemeinde gegenüber eine andere Stellung einnimmt, als der katholische. Wenn dieser kraft seines priesterlichen Charakters das Heilige verwaltet, sogar auch ohne Beisein der Gemeinde oder doch wenigstens nur vor ihr, nicht in und mit ihr [4], so vertritt der protestantische Liturgus mit seiner Person das Priesterthum der ganzen Gemeinde; er spricht im Kirchengebete nur das aus, was Alle mitbeten, und beim Gesange tritt seine Stimme in die Gesammtheit der Uebrigen zurück [5]. Selbst die Sakramente spendet er nur als der von der Gemeinde Beauftragte, von der Kirche Verordnete. Das hat er aber allerdings mit dem katholischen Liturgen gemein, daß er durch die von der Kirche gegebene Norm gebunden ist, nur nicht in demselben Maße und auf dieselbe Weise. Viele sehen freilich in dem absolut Ungebundenen ein Vorrecht des Protestantismus, und diese Ungebundenheit hat thatsächlich hie und da einen hohen Grad erreicht, aber keineswegs zum Vortheil des wahren Protestantismus [6]. Es ist

---

[3] Ehrenfeuchter S. 63; vgl. §. 16 u. Marheineke, prakt. Theol. §. 198.

[4] Ehrenfeuchter S. 223.

[5] Eine Ausnahme findet da statt, wo der Geistliche am Altar zu singen hat (Antiphonien und Responsorien).

[6] „Die Fortbildung, womit ein solcher formaler Protestantismus in den Gang der liturgischen Ueberlieferung gewaltsam eingreift und ihn unterbricht, ist ein Fortschritt in's Leere, das Aufräumen und Aufklären, das Uebergeben dessen,

falsch, wenn man annimmt, der Prediger bete lediglich als Prediger: denn „eben so gut, als die Predigt sein eigenes Werk sein soll, muß es auch das Gebet sein". Es muß hier das homiletische und das liturgische (Kanzel- und Altargebet) wohl unterschieden werden [7]. Ersteres steht dem Geistlichen innerhalb der homiletischen Thätigkeit frei, und er soll allerdings mit seiner Individualität nicht bloß redend, sondern auch betend vor der Gemeinde auftreten. Aber diese hat auch ein Recht, sich das Gebet, in welchem sie den Ausdruck ihrer religiösen Gesammtstimmung erkennt und durch welches sie sich mit vielen Gläubigen der Vor- und Mitwelt verbunden weiß, in einem stetig wiederkehrenden Zeitraum vorbeten zu lassen; und je inniger der Liturg mit der Gemeinde zusammenlebt, je mehr sich in seiner Frömmigkeit die der Gemeinde als in ihrem Gipfelpunkte wiedererkennt [8], desto weniger wird er sich eines Dienstes weigern, der ihm gerade in dieser Form des Dienstes (λειτουργία) eine nothwendige Ergänzung zu der freieren Form der Predigt ist. Diese wäre ein Ungenügendes und Unvollendetes, wäre sie nicht getragen durch das Ganze des Cultus. Hier kommt nun allerdings viel darauf an, daß die Agende, welche die Form der Gebete und heiligen Handlungen vorschreibt, wirklich den ächten Ausdruck der Gesammtfrömmigkeit enthalte und nicht die eine Weise der Frömmigkeit mit Ausschluß der anderen darstelle. Hier berührt die Liturgik das ethische und das kirchenrechtliche Gebiet; hier entstehen die Gewissensfragen, wie weit der Liturg die Agende zu vertreten oder wie weit er nur ihre Ausdrucksweise sich anzueignen habe [9]; womit die Rechtsfrage in Verbindung steht, wer die Agende vorzuschreiben habe, und wie weit dem Einzelnen gestattet sei, von dem einmal festgesetzten Ausdruck abzuweichen. Hier kann die Pedanterie des Kirchenregiments eben so nachtheilig wirken, als der Eigensinn und die Willkür von Seiten der Kirchendiener. Solche Zwiespältigkeiten können aber immer nur da eintreten, wo das kirchliche Leben in irgend einer Weise gehemmt, wo entweder die Liturgie eine aufgedrungene oder der Liturg ein Eingedrungener ist. Da wo der Geistliche aufhört, Organ der Gemeinde (und der Kirche) zu sein, ist er nicht mehr an seiner Stelle. Besitzt er aber ihr Vertrauen, so wird er auch wissen, wie weit er im speciellen Falle gehen darf. Seine Gebundenheit wird ihm nicht als ein lästiger Zwang, sondern als eine Pflicht erscheinen, die er sich selbst aus Ueberzeugung auferlegt, nicht als ein Diener des Buchstaben, sondern

---

was der ganzen Kirche sein soll, in die Hand der Einzelnen." Marheineke, prakt. Theologie §. 227. Treffliches über die protestantische Predigerwillkür, durch welche die Gemeinde in ihrem liturgischen Rechte gekränkt wird, bei Bähr a. a. O.

[7] Siehe Al. Schweizer, wiefern die liturg. Gebete bindend sein sollen? Zür. 1836. S. 22 f. und die Verhandlungen hierüber (von H. Lang, Bitzius, Rüfli) in der schweizerischen „Reform", 1873, Nr. 10, 12 und 15.

[8] „Das Band der Gemeinsamkeit, das Alle umschließt, muß auch aus dem Einzelnen hervorleuchten, der Organismus des Ganzen auch in den Einzelnen wieder erscheinen." Ehrenfeuchter a. a. O. S. 65; vgl. S. 346.

[9] Dieß nach einer Unterscheidung von Schleiermacher; wogegen die Sendschreiben von v. Cölln und Schulz, Leipz. 1831. Dagegen Schleiermacher in den Stud. und Krit. 1831. 1. und die Antwortschreiben Beider an Schleiermacher. Lpz. 1831.

des Geistes, und so wird er sich auch in dieser Gebundenheit frei und edel bewegen.

Gegen alles Bisherige könnte indeß noch die Frage erhoben werden, ob der Protestantismus überhaupt eine Wissenschaft der Liturgik zulasse? und ob wir nicht auch hierin einfach gewiesen seien an die heilige Schrift? Gewiß bleibt die Schrift auch hier das Normale. Aussprüche, wie Joh. 4,24. Math. 6, 7 werden immer die leitenden Grundsätze, und das Mustergebet des Herrn auch die Norm aller Gebete bleiben. Allein daraus folgt nicht, daß die liturgischen Formen der apostolischen Zeit, die wir überdieß nicht einmal genau kennen, als ein unveräußerliches Erbstück für alle Zeiten festgehalten werden müssen. Man würde durch ein solches buchstäbliches Festhalten sogar die höhere Idee des Cultus zerstören. (So ginge die höhere Idee des Abendmahls ganz verloren, wenn man sagen wollte, es müßten sich jedesmal nur Zwölf an einen Tisch setzen u. s. w., oder: die ersten Christen hatten ja auch noch keine Bibel des N. T., man müsse also nur über das A. T. predigen, nur alttestam. Psalmen singen ꝛc. So dürften wir auch keine christlichen Feste feiern und müßten mit den Juden oder der Secte der Sabbatarier den alten Sabbath halten[10]). Sehr richtig sagt daher Ehrenfeuchter[11], das Ziel des Protestantismus sei allerdings, das Urchristenthum herzustellen, aber nicht den Anfang des Christenthums, sondern das Princip desselben zu verwirklichen; daher „greift die Sphäre des Cultus weiter als die der heil. Schriften"[12]; und darum bleibt der protestant. Liturgik die große, weitumfassende Aufgabe, „die ewigen Formen des Cultus aufzufinden und darzustellen"[13].

§ 104. Die Formen des Cultus und ihr Verhältniß zur Kunst.

Die auf das Wort Gottes gegründete Predigt, das gemeinschaftliche Gebet, der gemeinschaftliche Gesang und der am Schlusse gespendete Segen sind die Grundelemente des protestantischen Gottesdienstes. Seinen Höhepunkt erreicht der protestantische Cultus in der zeitweise eintretenden Feier des heiligen Abendmahls, die vor Allem den Charakter des Festlichen hat. Die Vertheilnng

---

[10] Dieser Mißverstand führte allerdings hie und da zu der puritanischen Nüchternheit, an welche der reformirte Gottesdienst zu streifen Gefahr lief.

[11] A. a. O. S. 72.

[12] Ebend. S. 166: „Die Sphäre des Cultus geht immer auf eine gottfreudige Wirklichkeit, auf eine gotterfüllte Gegenwart, während die heiligen Schriften ihrer Form nach auf ein Vergangenes zurückweisen."

[13] Ebend. S. 75. — Nächst dem apostolischen Zeitalter verdient die ältere Kirche überhaupt mit ihren Cultusformen immer wieder zu Rathe gezogen zu werden, wenn es sich um Erneuerung des Cultus handelt, ohne daß man sich indessen auch hier ängstlich an das Gegebene bindet, sondern indem man es frei benutzt, im Blick auf das Bedürfniß und die Verhältnisse der Gegenwart. Ueber den Gottesdienst der alten Kirche vgl. d. Literat. im Anh. C, c.

der einzelnen liturgischen Acte, das Verhältniß, in das sie zu einander gesetzt werden, und der mehr oder minder festliche Charakter derselben wird durch das Kirchenjahr und die in demselben wiederkehrenden festlichen Zeiten bedingt. Alle die Kunstformen, welche in keiner näheren Verbindung mit dem lebendigen Worte stehen, treten im evangelischen Gottesdienst zurück und haben höchstens einen unterstützenden, nicht aber einen unmittelbar die Andacht fördernden Zweck.

Hierin sind freilich nicht alle protestantischen Liturgen einverstanden. Von vielen ist immer wieder das eucharistische Element des Cultus als dasjenige hervorgehoben worden, das keinem Gottesdienste fehlen dürfe, worauf vielmehr (wie in der römisch-katholischen Kirche) alles Uebrige als auf den eigentlichen Zweck (das Opfer) hindrängen müsse und gegen welches selbst die Predigt in den Hintergrund zu treten habe[1]. Daß das heilige Abendmahl der Gipfel der gemeinsamen Andacht sei, wird nicht bestritten werden können; aber es fragt sich, ob es nicht durch die immerwährende Wiederholung an der rechten Feierlichkeit und Innigkeit verlieren und zum opus operatum herabsinken würde. Dieses Geltendmachen des Eucharistischen, womit auch das Verlangen nach rein liturgischen Gottesdiensten (ohne Predigt) zusammenhängt, findet seine Entschuldigung in der Einseitigkeit, mit welcher der Protestantismus (und zwar besonders der reformirte) eine Zeit lang die Predigt als das Einzige und absolut Wesentliche des Cultus hervorhob. — Daß die Predigt den, wenn auch nur formalen, Mittelpunkt des Cultus bildet, ist in der Ordnung und hängt mit der Stellung zusammen, welche dem Worte Gottes in der Grundanschauung des Protestantismus eingeräumt wird. Immerhin ist dabei nicht zu vergessen, daß das Wort Gottes nicht ausschließlich durch die Predigt zu seinem Rechte kommt[2]. Der ursprüngliche Träger des Wortes Gottes ist die heilige Schrift selbst; daher auch das Vorlesen eines Bibelabschnittes (Bibellection) zu den wesentlichen Elementen des Cultus gehört[3]. Dann aber

---

[1] So von Kliefoth (die ursprüngl. Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luther. Bekenntnisses [Bd. 4—8 der liturg. Abhandl.] Rostock 1847; 2. Aufl. 1858—62. 5 Bde.) und seither von vielen Anderen.

[2] Darauf hat Bähr a. a. O. mit Nachdruck und oft mit scharfer Ironie hingewiesen; doch geht er wiederum zu weit im Herunterschätzen der Predigt, während ihr Ehrenfeuchter §. 87 ihre richtige Stellung gegenüber den übrigen Cultuselementen dadurch anweist, daß er sie als den formalen Mittelpunkt faßt. Vgl. auch Vinet a. a. O. S. 627. Daß es beim Cultus nicht allein auf das Hören einer Predigt ankomme, sondern Selbstbethätigung der Gemeinde durchaus erforderlich sei, wird auch in der reformirten Kirche mehr und mehr anerkannt. Vgl. Coquerel (fils), le culte tel que Dieu le demande (Paris 1853): „Qu'est-ce en effet qu'adoration et culte, si ce n'est un acte, par lequel celui, qui adore, se met en rapport véritable, en relation actuelle et directe avec celui, qu'il adore? , . . De là résulte tout d'abord, que rien de ce qui est purement passif ne constitue un culte; être présant, écouter, n'est pas un acte et par conséquent n'est pas un culte."

[3] Nicht um mit der Bibel überhaupt bekannt zu machen, sind diese Lectionen nöthig; dieß war früher der Fall, wo die Bibel noch nicht so allgemein verbreitet

soll der Gemeinde überdieß Gelegenheit gegeben sein, auf dem Grunde des Wortes Gottes sich selbstthätig zu erbauen, den erhaltenen Eindruck wieder zum Ausdruck kommen zu lassen und sich unmittelbar zu Gott zu erheben. Gebet und Gesang sind ebensowohl Träger des Wortes Gottes als die Predigt, sofern sie auf dasselbe gegründet sind und aus ihm herausfließen. Ja, die Predigt selbst kann nur dann ein Wort Gottes an die Gemeinde werden, wenn auch sie nicht nur auf dem Schriftworte ruht, sondern zugleich von der gemeinsamen Andacht getragen ist, aus ihr gleichsam als aus dem ihr eigenthümlichen Boden hervorwächst. Es ist daher eben so nothwendig, daß Gebet und Gesang der Predigt anregend und sammelnd vorausgehen, als daß sie ihr reproducirend und bewahrend folgen[4]; sie bilden gleichsam die Antiphonie zur Predigt, während endlich der Segen den symbolischen Abschluß enthält[5]. In welches Verhältniß nun Gebet und Gesang selbst wieder zu einander und zur Predigt zu treten haben, in welcher Folge die einzelnen Acte sich ablösen und gegenseitig unterstützen sollen — das eben hat die Liturgik weiter zu erörtern[6]. Nur darf dieß nicht auf subjectiver Liebhaberei für das Eine oder das Andere beruhen. Es ist für das Wesen der Andacht vortheilhaft, daß nicht jeder Cultus den gleichen Umfang und die gleiche Fülle von liturgischen Elementen habe. Den mittleren Durchschnitt giebt die Sonntagsfeier, hinter welche die Wochengottesdienste, Betstunden u. s. w. zurücktreten und welche wieder von der Festfeier überragt wird. Die letztere muß am reichsten be-

---

war. Aber das Zusammenhören in der Kirche ist etwas ganz Anderes, als das Lesen zu Hause (vgl. Palmer, Homiletik S. 370). „Für mich wenigstens" (schreibt R. Rothe aus Rom) „ist das bloße Anhören der h. Schrift in christlicher Gemeinschaft allemal ein großer Segen und Genuß gewesen, der mir nicht selten durch das Hin- und Herreden über dasselbe wieder getrübt worden ist." Nippold, Leben R.'s I. S. 360. Am besten wird eine solche Bibellection mit dem Vorgebete am Altar verbunden. In der lutherischen Kirche werden die Perikopen so gelesen; in der reformirten Kirche findet auch noch hie und da das Vorlesen des Dekalogs statt; besser wählt man freie, auf die jedesmalige Feier berechnete Abschnitte. Schon die alte Kirche hatte ihre Lectoren. Es wäre eine gute Uebung, wenn Candidaten oder Studiosen der Theologie hierzu verwendet würden.

[4] „Im Gesang ist vorzugsweise die Gemeinde, in der Predigt der Geistliche überwiegend thätig; im Gebete vereinigt sich die Thätigkeit von beiden Seiten in gemeinsamer Mitte." Marheineke a. a. O. §. 250.

[5] Rosenkranz, Encykl. S. 340.

[6] Am schicklichsten beginnt wohl der Gottesdienst mit einem allgemeinen, nicht schon speciell auf die Predigt hindeutenden Liede; auf dieses folgt dann das Kirchengebet, das am passendsten am Altar gehalten wird. Dieses Gebet muß seinem Charakter nach einleitend, die Andacht weckend sein, zugleich aber auch die Stimmung der Buße hervorrufend, aus der erst die rechte Sehnsucht nach dem Heile hervorwächst (in der reformirten Kirche ein Sündenbekenntniß, „die offene Schuld" genannt). Nun Gesang in specieller Beziehung auf die Predigt. Dann die Predigt selbst, welche durch ein (homiletisches, freies) Gebet eingeleitet werden kann. — Das Schlußgebet darf die Mitte halten zwischen dem Freien und Gebundenen; es hat die Eindrücke der Predigt festzuhalten, muß aber wieder in's Allgemeine überleiten, und hier haben denn besonders die Fürbitten ihre Stelle, die im Gebet des Herrn, das in jedem Gottesdienste nur einmal vorkommen sollte, ihren Abschluß finden. Endlich Schlußgesang und Segen. Vgl. K. R. Hagenbach, liturgische Aphorismen im Kirchenblatt für die reformirte Schweiz, Jahrgg. 1848. 49. und Liturgik und Homiletik.

dacht sein, und ihr darf vor Allem die Abendmahlsfeier[7] nicht fehlen; dieselbe kann aber auch sonst noch an gewissen Sonntagen als Hebung eintreten. Diese Hebungen und Senkungen der festlichen Stimmung bilden den Rhythmus des religiösen Lebens, wie er durch das sogenannte Kirchenjahr bedingt wird[8]. Die Feste sollen nicht unvorbereitet in den Cultus hineinfallen; die Kirche muß ihnen vielmehr entgegenkommen (Advent- und Fastensonntage) und dafür sorgen, daß sich der Segen des Festes auch über die Folgezeit wohlthätig verbreite. Damit ist nicht das empirisch fixirte Kirchenjahr des Kalenders mit allen seinen Einzelheiten (den Perikopen) gemeint, sondern die Idee desselben muß erst noch frei und den protestantischen Bedürfnissen gemäß zur Wirklichkeit gestaltet werden, wohin z. B. auch die Anordnung des Reformationsfestes gehört. Je festlicher ein Gottesdienst sein soll, desto mehr Kunstformen darf er in sich aufnehmen; doch immer unter der Voraussetzung, daß die Kunstform einen streng religiösen Charakter habe, da ohne dieß das Fest nur verweltlicht würde. Den Festpomp (wie ihn etwa das Fronleichnamsfest der Katholiken aufweist) lehnt das protestantische Gefühl entschieden ab. Betrachten wir die verschiedenen Kunstformen, so sind diese gegeben, abgesehen von der Rede, im Bild, im Ton und in der Bewegung[9]. Beginnen wir mit der letzteren (Mimik), so hat sie ihre (allerdings mehr negative) Bedeutung innerhalb der Rede (s. Homiletik); sie kann aber auch an und für sich das Religiöse darstellen (als Pantomime). Auf gewissen Stufen des religiösen Lebens bildet sie einen Haupthebel der Andacht (religiöse Tänze, Aufzüge), und in der römischen Kirche ist ihr sowohl auf Seite des Priesters (beim Messelesen und in der stillen Messe, beim Segnen u. s. w.), als der Gemeinde (Schlagen des Kreuzes, verschiedene Gebetsstellungen, Processionen) ein großer Spielraum eingeräumt; im protestantischen Cult dagegen reducirt sie sich auf ein Minimum (Händefalten als Ausdruck der Ergebung; Knieen nur in seltenen Momenten der gesteigerten Andacht; Erheben der Hände zum Segen; Handauflegung; Trauung). Ein weit größeres Feld eröffnet sich dem Ton. Soll dieser nur mit dem Worte verbunden erscheinen, als Gesang? und zwar der ganzen

---

[7] Daß nur des Abendmahls und nicht auch des anderen Sacraments, der Taufe, gedacht wird, hat darin seinen Grund, daß die Taufe, obwohl mit dem Cultus verbunden, doch nicht durch ihn bedingt wird, sondern durch die Aufnahme des Einzelnen in die Gemeinde. „Taufe und Abendmahl", sagt Ebrard (§. 20 seiner Liturgik), „verhalten sich wie ministerium externum und internum."

[8] „Die Festtage sind im Kirchenjahre wie die Säulen im Tempel zu betrachten. Sowie diese Säulen das Gewölbe des Tempels tragen und die inneren Einrichtungen in dem Tempel bestimmen, so sind die Festtage die Pfeiler, auf welchen das Kirchenjahr ruht und nach welchen sich die gottesdienstlichen Anordnungen richten. Sowie diese Säulen die Hauptzierden im Tempel sind und deßhalb auch mit Gemälden und Werken der Bildhauerkunst geschmückt werden, so werden auch die Festtage durch eine höhere Feier vor andern Tagen des Kirchenjahrs ausgezeichnet. Ihre Bedeutung giebt ihnen einen höheren Rang vor den übrigen Feiertagen des Kirchenjahres." Natorp, über den Gesang in den Kirchen der Protestanten S. 58. — Nach Marheineke (prakt. Theologie §. 83) zerfällt das Ganze der Liturgik in die Abschnitte: heilige Zeiten, heilige Räume und heilige Handlungen.

[9] S. Vetter, die Lehre vom christlichen Cultus §. 117.

Gemeinde? als Choral oder figurirter Gesang? als ein- oder vierstimmiger? darf er von Solo und Chorgesang unterbrochen, von Instrumentalmusik unterstützt werden und wie weit (Orgel)[10]? Wie weit ist Instrumentalmusik ohne Gesang statthaft? Diese letztere Frage steht schon der anderen parallel, wie weit Bilder in der Kirche zu gestatten seien? Hier ist die Grenze. Wie die Mimik in der Regel nur als Unterstützung der Rede, die Instrumentalmusik nur als Unterstützung des Gesanges verwendet werden darf, so ist auch die bildende Kunst nur als Beiwerk der religiösen Architektonik zu betrachten[11], welcher letzteren neben der Kunst der Rede und des Gesanges unter den Künsten des protestantischen Cultus allerdings eine hervorragende Stelle gebührt, nicht nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit (das Akustische), sondern auch der religiösen Idee, die sich im Bau aussprechen soll (das Symbolische)[12]. Aber auch eine sinnig gebaute Kirche und die darin angebrachten Symbole (Kreuz, Chor und Altar; Altarbild? Lichter?) ist selbst wieder nur als die Andacht erweckend, anregend und unterstützend, nicht als sie tragend und leitend, mithin nicht als etwas Wesentliches zu betrachten. Die architektonische Symbolik steht sonach auf der Grenze, auf der gleichen Stufe wie das Orgelspiel und das Kirchengeläute; denn wir können uns möglicherweise einen sehr erhebenden protestantischen Cultus denken, in welchem Alles dieses fehlt, während dagegen ohne Predigt, Gesang und Gebet und ohne die Feier des heiligen Abendmahls der protestantische Cultus gar nicht zu voller Erscheinung kommen würde. Sein Wesentliches, durch welches er sich vom Katholicismus unterscheidet, ist eben doch seine Innerlichkeit, Freiheit und Lebendigkeit, die wir uns durch keine Schöngeisterei dürfen verderben lassen, so wenig wir die natürliche Verbindung mit der Kunst (wo diese nämlich als eine keusche in den Dienst der Kirche tritt) von der Hand weisen sollen[13].

---

[10] „Man kann von der christlichen Kirche sagen, daß sie in der Orgel sich das Instrument erfunden hat, welches alle sonst in besondern Instrumenten vereinzelten Töne in sich zusammenfaßt." Rosenkranz S. 337. Vgl. Herder's Gedicht: die Orgel. — Gegen die Orgel hat sich Harms erklärt, sowie der frühere Gebrauch der reform. Kirche, der sie eine „Papstleier"(!) hieß. S. Bähr a. a. O. S. 112 f.

[11] Vetter a. a. O. — „Es giebt keinen herrlichern Dom als die Peterskirche in Rom; aber schöner noch, wie diese, sagt der theure Neander, ist die Kirche, die aus zwei oder drei christlichen Seelen, die im Namen Christi versammelt sind, besteht." Merle d'Aubigné in den Verhandl. des sechsten evang. Kirchentages zu Berlin. (Berl. 1853.) S. 48.

[12] Vgl. Ehrenfeuchter S. 290 ff. — Ueber den rechten protestantischen Kirchenbaustil sind in neuester Zeit viele Erörterungen gepflogen worden. — Auch die äußeren Umgebungen der Kirche, namentlich die Gottesäcker und Grabmäler, gehören in dieses Gebiet.

[13] „Die Kunst", sagt ein schweizerischer Prediger (Pf. Ritter in Schwanden), „ist jener heilige Christoph, der sich einen Herrn sucht, ihm treu dient und nicht daran denkt, selbst den Herrn zu spielen, aber doch so weit seinen Werth fühlt, daß er nur bei dem Stärksten aushalten will." „Der Kunst", sagt F. W. Krummacher in einer seiner Predigten, „gebührt ihre Stelle in der Kirche: das leidet keinen Zweifel; aber sie ist das Erzeugniß und nicht die Schöpferin des neuen Lebens. Die Verheißung hat allein das Wort, und mit dem Worte geht der zeugende, mit der Kunst nur der erhaltende und erfrischende Geist. Zudem gehört die Kunst mehr in eine Salomonische Kirchenzeit als in eine Davidische, wie die unsrige ist(?). In letztrer hat zunächst das Schwert des Wortes sein

Sonach bildet der „Cultus im Worte" noch immer den Kern der protestantischen Liturgik. Mit dem Worte der Predigt hat es die Homiletik zu thun. Für die Liturgik (im engeren Sinne) bleibt also übrig: 1. das Wort, sofern es mit dem Gesange verbunden erscheint (Kirchenlied); 2. sofern es sich als Gebet aus dem Gemeingefühl hervordrängt (Kirchengebet), und 3. sofern es die heiligen Handlungen einleitet und begleitet (Segens- und Sacramentswort, kirchliches Formular). Die beiden letzteren (2 und 3) bilden zusammen die Agende. Die Gesangbücher und Agenden sind demnach der liturgische Apparat, den das Kirchenregiment zum Behufe des Kirchendienstes aufzustellen hat, und die Grundsätze des dabei einzuschlagenden Verfahrens hat die Liturgik an die Hand zu geben. Was die Gesangbücher (den Liedertext) betrifft, so kann es sich nicht darum handeln, der Gemeinde Lieder zu geben, die nach einer liturgischen Theorie gearbeitet wären. Die Liturgik greift vielmehr froh und frisch in den vorhandenen Liederschatz der Kirche [14]. Aber diesen Schatz nach seinem wahren poetischen Werth zu schätzen [15], ihn zu sichten und das Gold herauszufinden, ist eine ihrer würdigsten Aufgaben. Auch hier macht sich so leicht eine subjective Geschmacksansicht, und zwar entweder eine alterthümelnde Phantasterei oder eine poesieflüchtige, rationalisirende Nüchternheit, geltend. Nicht Alles, was alt ist, ist schon darum gut; auch unter dem Alten ist viel Veraltetes, mit einer für uns verschwundenen dogmatischen oder moralischen Weltansicht Zusammenhängendes oder unserer Zeit Unverständliches und Ungenießbares [16]. Es gilt somit, mit sicherem Blick die wahren Kernlieder und auch in diesen wieder den eigentlichen Kern herauszufinden. Allein neben dem Alten soll auch dem Neuen sein Recht werden. Jedes aber ist in seinem Ton und seiner Farbe rein zu halten; die modisch zugestutzten „verschlimmbesserten" Kirchenlieder der Vorzeit sind Zwittergestalten, die sich weder vor dem guten Geschmacke, noch vor dem geschichtlichen Sinne rechtfertigen lassen. Aenderungen sind freilich hier und da nöthig, aber nur mit der größten Schonung vorzunehmen; nach welchen Grundsätzen dieß zu geschehen habe, ist eine liturgische Hauptfrage [17]. — Wenn

---

Werk zu thun. Erst nach dem Siege ertönte Harfe und Psalter!" (Die Sabbathglocke. Berlin 1853. S. 178 f.)

[14] Die reformirte Kirche hat sich lange bloß mit den Psalmen begnügt. Es wäre jedoch auch hier Mißverstand des Biblischen (s. oben), wenn man den Text der geistlichen Gesänge auf die Psalmen beschränken wollte. Aber sie sollen immerhin die Basis eines soliden Gesangbuches bilden. Die schönsten Kirchenlieder sind oft überarbeitete Psalmen.

[15] Die Poesie des Protestantismus hat offenbar ihren Schwerpunkt im Kirchenlied. Gegen den „weitverbreiteten und viele schwache Naturen noch jetzt beherrschenden Wahn, der römische Cultus sei poetischer, als der evangelische", wird mit Recht geltend gemacht: „Ja, bestände die Poesie in allerlei mechanischen Formen und äußerlichen Ornamenten für das Wohlgefallen der Sinne, so möchten sie Recht haben. Aber Poesie ist Geist, der wieder zum Geiste spricht, und der einfache Gesang eines Luther- oder Paul-Gerhard-Liedes aus dem Herzen einer lebendigen Gemeinde ist poetischer als aller Augen- und Ohrenkitzel des prächtigen katholischen Gottesdienstes." (Evang. K.-Z. von Hengstenberg Bd. 74 [1864]. Heft 4. S. 374.)

[16] S. Marheineke a. a. O. S. 256 und R. Stier, erneuerte Rechenschaft über das evang. Gesangbuch. Braunschw. 1852.

[17] Gute Andeutungen darüber s. in der Vorrede zu Knapp's Liederschatz.

das Kirchenlied der Poesie angehört, so bewegt sich das Gebet in einer Sprache, welche „die Einheit der Poesie und Prosa" darstellt [18], d. h. in ungebundener, gleichwohl aber gehobener Rede. Alles bloß Reflectirende, logisch Verknüpfende, Dogmatisirende und Moralisirende ist fern zu halten. Die alten Kirchengebete haben sich bei viel Kräftigem und Kernhaftem doch oft auch einer unerbaulichen dogmatisirenden und polemisirenden Stimmung hingegeben, während in den neuen nicht selten sentimentales Gewäsch oder ein moralisirender Predigerton zu finden ist. Die Poesie bleibt immer jung, darum können wahrhaft poetische Lieder zu allen Zeiten gesungen werden. Die Prosa dagegen veraltet mit den Begriffen, die sie darstellt; daher findet sich in den alten Agenden weniger unmittelbar Brauchbares, als in den alten Gesangbüchern [19]. Hier gilt es nun, den eigentlichen Halt und Ton des Kirchengebetes, in welchem es sein Ehrwürdiges hat, festzuhalten und vor Verweichlichung und Verflachung zu bewahren, aber die Satzgliederung so weit beweglich zu erhalten, daß das Starre vermieden wird [20]. Was endlich die Verwaltung der Sacramente und die Verrichtung anderer liturgischer Handlungen betrifft, so gehen hier nicht nur der lutherische und der reformirte Ritus auseinander, sondern auch im letzteren findet wieder eine große Verschiedenheit statt (sitzende und wandelnde Communion, Administration des Kelches durch Laien, Taufact). Hier gilt es, den Zusammenhang des herrschenden Brauchs mit der confessionellen Ueberzeugung nachzuweisen und aus dieser den Brauch zu begründen. Uebrigens bilden die Sacramente das festeste, am wenigsten bewegliche Element des Cultus; so besonders die Einsetzungs- und Sacramentsworte selbst, an denen die Liturgik nichts zu ändern hat. Beweglicher sind schon die Zuthaten, die Vor- und Nachgebete, Ermahnungen u. s. w. — Noch freier und beweglicher können die übrigen Formulare gehalten werden, die sich auf Casualien beziehen. Aber auch für solche Formulare ist der rechte kirchliche Ton einzuhalten.

Vgl. auch Herder's Vorreden zum Weimarischen Gesangbuch. Vielfache Verhandlungen haben in neuerer Zeit hierüber stattgefunden auf Kirchentagen, Conferenzen, Synoden, in Zeitschriften u. s. w., ohne daß man sich noch über die Grundsätze verständigt hätte, nach denen ein gemeinsames Gesangbuch für die evangelische Kirche abzufassen wäre. Indessen sind doch in zahlreichen deutschen Landeskirchen, sowie in den Kantonalkirchen der reformirten Schweiz bessere Gesangbücher eingeführt worden.

[18] Ehrenfeuchter §. 81.

[19] „Es gehört, mehr als man glaubt, Umsicht und Geschick, ein feiner Takt und ein gründlich theologisch gebildeter Geist und Geschmack, eine außerordentliche Kenntniß und Gewandtheit in der Handhabung der Sprache dazu, um die arm und leer gewordene Liturgie mit den besten und brauchbarsten der alten Stücke wieder zu bereichern und sie in einem gedankenmäßigen Zusammenhang mit einander zu verflechten." Marheineke a. a. O. §. 272.

[20] Hebel, Ideen zur Gebetstheorie (Werke, Bd. 7): Wir sollen nicht beten, „wie steife Handwerksgenossen und Altgesellen im geschworenen Gruß, sondern wie die lieben Kinder zu ihrem lieben Vater". — Indessen könnte doch auch das Kirchengebet nach diesem Sinne leicht zu familiär werden, im Sinne des „Hausfreundes".

§ 105. Methode des liturgischen Studiums.

Die Liturgik läßt ihrer Natur nach nicht in derselben Weise Uebungen zu, wie die Katechetik und Homiletik. Aber der Sinn für das Liturgische läßt sich vielfach bilden: vor Allem dadurch, daß das gottesdienstliche Leben dem Theologen zum Lebenselemente wird, in welchem er sich heimisch fühlt. — Bekanntschaft mit den älteren und neueren Liturgien, vorzüglich mit dem Liederschatze der Kirche, wozu noch eigene Uebungen im Gesange und die Theorie des Kirchengesanges kommen mögen, sowie Einsicht in das Wesen der christlichen Baukunst, sind zum Verständniß liturgischer Dinge besonders förderlich.

Die Uebung im Gebetsvortrage läßt sich allerdings mit der Predigtübung verbinden, aber die rechte Weihe des Liturgen muß anderswoher kommen[1]. Uebrigens zeugt es von großer Liederlichkeit, wenn der angehende Liturg es darauf ankommen läßt, die Agende eben abzulesen, ohne sich zuvor in ihren Gang und Ton hineingelebt zu haben. Man merkt es Einem gleich an, ob er bisher in der Gemeinde mitzubeten gewohnt war oder ob er nur eine ihm fremde Formel herleiert. Wer nicht schon durch den Eindruck des Gottesdienstes liturgisch angeregt wird, der wird auch Andere nicht anregen können. Die Kirchenscheu vieler Theologie-Studierender und die immer mehr zur Mode werdende Zerstreutheit während des liturgischen Theiles des Gottesdienstes trägt ihre bitteren Früchte; darum ist ein seelenvoller (nicht affectirter) Vortrag der Liturgie eine so seltene Erscheinung. Aber auch der beste Prediger kann den guten Eindruck der Predigt durch Nachlässigkeit im Liturgischen völlig verderben, während der treue Verwalter des Heiligen die Mängel seiner eigenen Beredsamkeit willig übersehen macht. — Daß lautes

[1] „Schule und Belesenheit, Fleiß und Uebung können bei ausgezeichneten Talenten vortreffliche Redner bilden; aber die Bildung eines von und mit Gott erfüllten Liturgus ist ausschließend das Werk der Gnade, d. i. der Erleuchtung, der Entflammung, der Salbung des göttlichen Geistes." Feßler, Rückblicke auf meine 70jährige Pilgerschaft (Bresl. 1826) S. 416. Wie sogar ausgezeichnete und begabte Prediger die Liturgie oft schändlich und zum Aerger der Gemeinde herunterleiern, s. Bähr a. a. O. S. 73. Trefflich sagt A. E. Fröhlich (über den Kirchengesang der Protestanten S. 5): „Es erfordert nicht nur die ganze Inbrunst des Vorbetenden, sondern auch die Fertigkeit, den die Gemeinde zum Mitbeten auffordernden, mit Andacht erfüllenden Ton sicher zu treffen, festzuhalten und nach den verschiedenen Wendungen des Gebetes zu wandeln." ... „Es ist Aufgabe des Vorbeters, das alte Gebet (durch den Vortrag) jedesmal zu erneuern." Von Spleiß, Antistes in Schaffhausen, wird in dessen Biographie gerühmt, daß er sich auf jede liturgische Handlung mit eben so viel Fleiß und Sammlung vorbereitet habe, wie auf eine Predigt, „und so war denn sein liturgischer Vortrag (während die Predigt oft in übermäßiger Lebhaftigkeit hervorsprudelte) ruhig und gemessen; aber besonders bei wichtigen Stellen war jedes Wort mit seiner besondern Kraft betont und mit seinem ganzen Gehalte erfüllt."

Lesen ernster, dem Gebetstone[2] sich nähernder Bibelabschnitte (etwa eines Psalms oder eines erhebenden Gedichtes, denn am eigentlichen Kirchengebete sollen keine Leseübungen vorgenommen werden) eine gute Vorübung sei, leuchtet ein. Im Gesange hat zwar der Geistliche als solcher nicht mehr zu leisten, als jedes andere Glied der Gemeinde; aber er hat doch den Gesang insofern zu leiten, als er in der Regel das zu Singende auswählt, und schon hier wird eine recht vertraute Bekanntschaft mit dem Gesangbuche, die leider den Meisten fehlt, Vieles nützen[3]. Er soll aber auch an seinem Orte zur Besserung des Gesanges, zur Einführung von Gesangbüchern u. s. w. mitwirken, und darum darf ihm das Poetische und Musikalische des gesammten evangelischen Liederschatzes nicht fremd bleiben. Sowohl hier, als bei der Abfassung oder Beurteilung von Agenden wird ihm vor Allem die geschichtliche Kenntniß dieser Dinge zu statten kommen[4]. (Die christliche Archäologie ist die Basis der Liturgik.) Hat der junge Theologe vollends Gelegenheit, sich in die Geschichte der christlichen Kunst (namentlich der Baukunst) einführen zu lassen, so versäume er dieselbe nicht (vgl. § 27).

Was endlich die Verwaltung der Sacramente und anderer kirchlicher Handlungen betrifft, so reducirt sich hier (auf protestantischem Standpunkte) Alles auf das Schicklichkeitsgefühl, das eine Frucht innerer sittlicher Durchbildung ist. Hier (am Altar, am Taufstein) kann der gelehrte Pedant, der scharfsinnigste Kritiker und der tiefsinnigste Speculant zu Schanden werden vor einem einfach wohlerzogenen, anständigen und innerlich geweihten und gesalbten Diener Gottes. Zu einem solchen aber sollst du dich heranbilden.

Geschichte der Liturgik (Vgl. die kirchl. Archäologie § 77. Literatur zur Liturgik im literar. Anh. unter C, vgl. auch Anh. zu II, 2 unter H).

Der christliche Cultus hat sich aus dem jüdischen hervorgearbeitet: zuerst einfacher Synagogengottesdienst, dann immer mehr levitisches Priesterthum und Tempeldienst, endlich wieder Zurückführung auf das Einfache durch die Reformation. Von hier an lassen sich dann wieder drei Perioden unterscheiden: „die

[2] Dieser darf nämlich nicht ein declamatorischer sein, sondern, wo nicht recitativisch, doch recitirend; s. Ehrenfeuchter S. 352. Bähr S. 72.

[3] Studierende sollten Lieder auswendig lernen, wenn sie sie auf der Schule nicht gelernt haben, und auch solche Lieder zusammen singen. Ueber die Nothwendigkeit des Gesangunterrichts und der Gesangübung für junge Theologen s. Bähr S. 71 ff. Luther pflegte zu sagen: „Einen Prediger, der nicht singen kann, den sehe ich gar nicht an."

[4] Auch statistische Kenntnisse wird sich der Theologe auf diesem Gebiete zu sammeln haben. Auf Reisen sollte man nie versäumen, den Gottesdienst auch um der Liturgie willen zu besuchen, nicht um das Fremde in der Heimath nachzuahmen, sondern um den Gesichtskreis zu erweitern und vorhandene Vorurtheile zu bekämpfen. — So sollte sich auch der protestantische Theologe von dem Verlauf der römischen Messe eine genaue Kunde verschaffen und überhaupt eine Einsicht in den Zusammenhang des katholischen Cultus zu gewinnen suchen. — Auch der anglicanische Ritus, selbst mit seinen Ausartungen in Puseyismus und Ritualismus, verdient studiert zu werden. Der Besuch einer Brüdergemeinde wird in Jedem ein wohlthätiges Bild christlicher Schicklichkeit und liturgischer Einfachheit zurücklassen.

[illegible] Zu erinnern ist indessen auch an den [illegible] Agendenstreit im Großherzogthum Baden und an den Gesangbuchstreit in der Pfalz, wobei es wohl nicht zu der wünschenswerthen ruhigen Erörterung der Principien gekommen ist, aus der die Kirche und die Wissenschaft hätten Nutzen ziehen können. Ein Beweis, daß nicht jede Zeit gleich empfänglich ist für liturgische Reformen und daß gar leicht da, wo die Einen einen Fortschritt sehen, die Anderen vielmehr vor Rückschritt warnen. Sehr stark macht sich auch in unseren Tagen die konservative Richtung geltend, welche in der Wiederherstellung des Alterthümlichen und Ursprünglichen das Heil des protestantischen Kultus sieht; andere vertreten das Recht freierer Bewegung, erfreulicherweise meist ohne in Neuerungssucht zu verfallen. Bestrebungen, wie sie in dem „evangelischen Kirchengesangverein für Deutschland" hervortreten, dienen dazu, zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln. Auch von dem Aufschwung, welchen die geschichtlichen Forschungen zur Liturgik genommen haben, läßt sich hoffen, daß an den alten Ordnungen immer klarer das Zufällige und bleibend Werthvolle unterschieden und eine unbefangene Wertschätzung des Ueberlieferten begründet wird. — In der katholischen Kirche hat es seit Ende des vorigen Jahrh. auch nicht an Versuchen zu neuen Gestaltungen des Cultus gefehlt. Nicht zu gedenken der Theophilanthropen in Frankreich (1796), die einen sentimentalen Naturcult einführen wollten, sowie der Kirche des Abbé Chatel in Paris (1830—42), sind auf theoretischem Gebiete zu erwähnen des Benedictiners G. Köhler principia theologiae liturgicae (Mainz 1788), Winter's „Liturgie, was sie sein soll" (München 1809), und die im Anh. genannten Werke von Schmid, Hnogek, Lüft u. s. w. Besonders verdient hat sich um die Veredelung des Cultus und die Einführung des deutschen Kirchengesangs Ign. von Wessenberg gemacht. Sein Ideal war jedenfalls das einer deutschen katholischen, nicht aber einer deutsch-katholischen Kirche, wie sie das 4. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts gebracht hat. Die neueren Bestrebungen richten sich wieder mehr auf eine Verherrlichung des Traditionellen im Gottesdienst, während in der Organisation des Heiligen-, Reliquien- und Wallfahrtswesens das bewegliche Element des katholischen Cultus sich darstellt. Der Altkatholicismus hat mit einer seinen Tendenzen entsprechenden Umbildung der kathol. Liturgie wenigstens einen Anfang gemacht.

Homiletik.

§ 106. Wesen der Predigt und Aufgabe der Homiletik.

Wie die Liturgik Wesen und Form des Cultus, so hat die Homiletik Wesen und Form der christlichen Predigt zu bestimmen und Anleitung zu ertheilen, wie das Wort Gottes in der Gemeinde ausgelegt und in Rede dargestellt werden soll. Das Erstere führt zurück auf den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarung, aus dem die Predigt zu schöpfen hat; das Letztere bewegt sich theils im Gebiete der Hermeneutik, theils in dem der Rhetorik, jedoch mit steter Beziehung auf das Eigenthümliche der geistlichen Rede in ihrem Unterschiede von anderen Redeformen.

Das Wort Homiletik geht zurück auf *ὁμιλία*. Gewöhnlich nun versteht man unter Homilien nur eine besondere Art von Predigten, nämlich solche, die ihre Einheit nicht in einem aufgestellten Thema, sondern im Texte haben und sich zugleich auch mehr der Umgangssprache nähern[1]. Der alte Sprachgebrauch ist indessen ein weiterer; nach ihm ist unter Homiletik nicht bloß die Theorie dieser einzelnen Redegattung, sondern die der Predigt überhaupt zu verstehen. Hier aber ist die Schranke. Die Homiletik darf nicht zu einer Theorie der geistlichen (oder gar christlichen und religiösen) Beredsamkeit im Allgemeinen erweitert werden. Wir können uns christliche Reden denken, die nicht mehr in den Bereich der Homiletik als solcher fallen; so z. B. die Missionsrede (*κήρυγμα*). Diese heißt zwar Predigt (im biblisch-eminenten Sinne des Wortes); aber sie ist (wie die apostolische Predigt) etwas Anderes, als unsere Predigten sein können, die nicht als Erzeugnisse augenblicklichen Impulses, sondern als regelmäßig sich wiederholender, integrirender Bestandtheil des Cultus erscheinen. „Sobald Predigt", sagt Herder[2], „was sie im Munde der Apostel eigentlich war, Botschaft zu sein aufhörte, ward sie Erklärung des Wortes Gottes, ihrer Schriften und Lehre, Anwendung dessen, was vorgelesen war, in einem stillen christlichen Kreise. Dieß hieß Homilie und war nicht eigentlich Oration u. s. w." — Will man für die erweckende Predigt des apostolischen Heroldes, für die Verkündigung des Wortes unter den Heiden, eine Theorie aufstellen, so eignet sich als Benennung derselben allerdings das (zuerst von Stier gebildete, von ihm aber fälschlich der Homiletik

---

[1] Ueber die Zweckmäßigkeit dieser Art von Vorträgen sind die Ansichten sehr getheilt. Während Herder ihnen das Wort redet, hat sich Harms dagegen erklärt („sie machen voll, aber nicht satt"), und auch Schleiermacher war ihnen nicht besonders zugethan. Er sah in ihnen nur ein Aggregat einzelner Predigten über einzelne Texte. Dagegen hat sich Mencken als Meister in der Homilie erwiesen.

[2] Im 40. der Briefe über das Studium der Theologie, der hierzu ganz zu vergleichen ist.

substituirte) Wort „Kerystik"[3]. Diese tritt (der Zeit nach) noch vor die Katechetik, während die Predigt in unserem Sinne an Solche gerichtet ist[4], die bereits zur Gemeinde gehören, so daß also die Homiletik das Werk der Katechetik fortsetzt. — Wir können uns auch noch andere Reden denken, die dem kerystischen (nicht dem homiletischen) Gebiete angehören, so z. B. die Kreuzpredigten im Mittelalter, die freien Reden auf offenem Markte (wie sie die Bettelmönche hielten und die Methodisten z. Th. noch halten als Bazar- und Straßenpredigten). Ueberdieß giebt es auch Reden, die mehr in den Kreis des Parlamentarischen fallen, wie z. B. Synodalreden. Auch die Casualreden stehen schon auf der Grenze: sie gehören mehr der pastoralen oder auch der liturgischen Thätigkeit an, je nachdem sie entweder individualisirend auf die eigenthümliche Stimmung und das religiöse Bedürfniß der Betreffenden eingehen oder sich in der Sphäre des objectiv zu vollziehenden Actes halten. Die Confirmationsrede bildet den Gipfel der katechetischen Thätigkeit und die Ordinationsrede geht aus der kirchenregimentlichen Stellung des Ordinirenden hervor.

Wir beschränken uns also hier auf die Predigt innerhalb des ordentlichen Gottesdienstes. Dieselbe stellt sich je nach der größeren oder geringeren Feierlichkeit des Cultus selbst bald als sonntägliche (Früh- oder Abendpredigt), bald als Festpredigt, bald als vertraulichere Um-

---

[3] Nitzsch (theol. Stud. u. Krit. 1832. 3. S. 725): „Da zugestanden werden muß, daß das Wort Homilie — ob es im N. T. so vorkommt, gilt hier gleich — doch historisch genommen und in der alten Kirchensprache gefaßt, die Funktion anzeigt, die den ganzen dreifachen (?) Dienst am λόγος τοῦ θεοῦ begreift, so ist fortwährend Homiletik als ein Hauptzweig der praktischen Theologie neben der Katechetik zu benennen, die Vereinigung aber von beiden nur für den Fall des Missionars als Kerystik zu bezeichnen, sofern überhaupt noch die griechischen Bezeichnungen der Kürze wegen und um der Gemeinschaft willen mit dem Alterthume und der Geschichte bewahrt werden müssen."

[4] Vgl. das oben über das Verhältniß der Katechetik zur Missionsthätigkeit Bemerkte. Damit wollen wir nicht sagen, daß nicht die Predigt (in unserem Sinne) auch Kerystisches in sich schließen solle. Es giebt ja eben doch viele Namenchristen, an die immer wieder der Ruf zur Buße ergehen muß, und gewiß hat Schleiermacher die Sache zu sehr auf die Spitze getrieben, wenn er solche Erweckungspredigten ausschließt; vgl. Vinet, homilétique p. 12 f., der mit Recht an die Realität erinnert, die stärker ist als alle Theorie. Aber eben so gewiß ist, daß viele unserer eifrigsten Bußprediger darin fehlen, daß sie immer nur mit der Pflugschar dreinfahren, statt zu säen und zu begießen und die sprossende Saat mit mildem Geiste zu pflegen. So bleiben wir immer im Vorhof der Heiden und kommen nie in's Allerheiligste. Man soll auch die geförderten Christen und das Wachsen in der Heiligung nicht außer Acht lassen. Ueberdieß ist auch die Behandlung der sogen. Namenchristen innerhalb der Kirche doch eine specifisch andere als die der eigentlichen Heiden, „die draußen sind". Man kann doch an ihr Namenchristenthum, besser an ihren Christennamen appelliren, sie an ihre Taufe erinnern und alles das ideal an ihnen voraussetzen, was real noch nicht vorhanden ist. Ihr Gewissen ist ein anderes als das heidnische, und so muß auch die Rede an dieses Gewissen eine andere sein als an jenes. Uebrigens ist der kerygmatische Charakter der Predigt im Gegensatz gegen eine einseitige Beschränkung derselben auf das Darstellende im Cultus in neuerer Zeit wieder in energischer Weise geltend gemacht worden. So namentlich von J. H. F. Beyer, das Wesen der christl. Predigt. Gotha 1861. Gegen den Mißverstand und Mißbrauch der Schleiermacher'schen und Schweizer'schen Theorien ist darin viel Gutes und Beherzigenswerthes gesagt; ob auch die Theorie selbst damit widerlegt und beseitigt sei, mag hier auf sich beruhen.

gangsrede (Homilie, praktische Schrifterklärung im Wochengottesdienste) dar. Was nun die Predigt zur Predigt macht und sie von jeder anderen religiösen oder christlichen Rede unterscheidet, ist vor Allem der Text[5] oder das Schriftwort. Dieses soll ihr aber nicht als bloßes Motto dienen, sondern die Wurzel bilden, aus der die Predigt hervorwächst. Dadurch wird nicht nur der Inhalt der Predigt, der immer ein biblischer sein muß, sondern auch die Form bedingt. Der Prediger ist nicht bloß Redner, er ist auch Ausleger; nur daß das eine Mal mehr die eine, das andere Mal mehr die andere Function hervortritt (synthetische und analytische Predigten). Darum sagen wir, das Kunstverfahren des Predigers bewege sich sowohl auf dem hermeneutischen, als auf dem rhetorischen Gebiet. In Betreff des Ersteren verweisen wir auf den exegetischen Abschnitt (§ 55). Was aber das Rednerische betrifft, so gilt es, der geistlichen Redegattung ihr besonderes Gebiet zu sichern. Wie die Religion weder ein Wissen noch ein Thun ist, so unterscheidet sich auch die religiöse Rede von den Redegattungen, die entweder mehr auf das Wissen oder mehr auf das Thun abzielen. Die Ersteren sind freilich nicht mehr Reden (im strengen Sinne), sondern sie nähern sich der Abhandlung (akademische Reden, Vorlesungen). — Die Predigt aber soll keine Vorlesung, keine Abhandlung sein. Sie will zwar auch die religiöse Erkenntniß erweitern und berichtigen, aber nur, um dadurch die religiöse Stimmung selbst über sich in's Klare zu setzen, damit sie um so ungehinderter hervortrete. Der Prediger begnügt sich nicht, eine Ueberzeugung hervorgerufen zu haben, wenn dieselbe nicht auch in das Herz und in die That übergeht. Gleichwohl unterscheidet sich die geistliche Rede auch wieder von den Reden, die es unmittelbar auf die That absehen und bei welchen sich der Redner zufrieden giebt, wenn nur das geschieht, was er im Auge hat, gleichviel aus welchem Grunde es geschehe. So bei der parlamentarischen und gerichtlichen Rede. (Schon die alten französischen Homileten unterscheiden éloquence du barreau und éloquence de la chaire.) Daraus ergiebt sich zugleich, inwiefern uns Demosthenes und Cicero als Muster gelten können[6].

---

[5] Textus (von texo), das Gewebe. Vom Gewebe der Rede: Quinctil. 8, 6. Ammian. Marcellin. 15, 7. Vgl. Stephani thesaurus. — Im Mittelalter hieß die Bibel selbst textus; vgl. du Fresne. Das Wort wird hier übertragen auf den einzelnen Abschnitt der Schrift, auf deren Grundspruch, wie Campe (Wörterbuch) nicht übel übersetzt. Zwar fehlt es in der Geschichte der Homiletik nicht an Beispielen von Predigten ohne Text, oder über andere als Bibeltexte (z. B. über Liederverse oder Abschnitte aus dem Katechismus; Harms redet solchen auch theoretisch das Wort); allein solche Vorträge sind dann eben nicht mehr Predigten, wie sie der zu seinem vollen Rechte gelangte protestantische Cultus fordert. Sie mögen für andere erbauliche Zwecke ganz gut sein, die Predigt können sie nicht ersetzen. (Für Casualien eignen sich Reden ohne Text in der Regel noch besser; aber darum sind es eben Casualien.) Noch schlimmer als gar kein Text sind Texte aus weltlichen Büchern. Im Mittelalter wurde über Aristoteles, im 15. Jahrh. über Brant's Narrenschiff, zur Zeit der Aufklärung über Hufeland's Makrobiotik gepredigt, und noch jetzt sollen die rationalistischen Unitarier in England ihre Texte aus Schiller und Byron entnehmen; s. Rosenkranz S. 368. Eine lehrreiche Erörterung über Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit des Textes und über die eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche die Gebundenheit an den Text darbietet, findet sich bei Vinet, homilétique chap. 3.

[6] „Wer die gerichtlichen Reden des Demosthenes und Cicero schlechthin zu Mustern unserer Predigten nimmt, hat weder Begriff von Predigt, noch von ge-

Die Predigt hätte somit vor Allem auf das religiöse Gefühl zu wirken? Hier erheben sich dieselben Anstände, denen wir oben (S. 25 f.) begegnet sind. Ein bloßer Gefühlserguß ist noch keine Rede. Die Predigt darf nicht ein Monolog, ein erweitertes Gebet, eine Meditation sein, bei welcher (ähnlich dem „Zungenreden“ 1. Cor. 14, 2) nur der Prediger in seinem Verhältniß zu Gott und Christus, nicht in dem zur Gemeinde erscheint. Das ist der Fehler, in den viele Gemüthsmenschen verfallen, daß sie mit ihren Reden in der Luft schweben, anstatt Pfeile aus dem Köcher auszusenden nach dem Herzen. Eben dadurch unterscheidet sich die Rede vom Gedicht, daß sie nicht bloß Erguß von Gefühlen ist; sie ist vielmehr (im etymologischen Sinne des Wortes) Homilie, d. h. Gespräch mit dem Zuhörer, den man sich nicht als rein receptiv, sondern als mitdenkend und mitfühlend, wohl auch als entgegnend und zweifelnd zu denken hat[7]. Sie hat somit allerdings auch das dialektische Moment in sich aufzunehmen, nur muß dieses eine tiefere Unterlage haben, die des christlichen Gemeingefühls. Auch darf nicht Alles in der Dialektik aufgehen. Die Predigt muß nothwendig zugleich einen paränetischen (zumuthenden) Charakter haben, auf den Entschluß und die That hinwirken; aber auch der Entschluß muß aus dem angeregten Gefühl und aus bestimmter Gesinnung hervorgehen. Die Predigt ist Zeugniß von Christo und vom Leben in ihm, und Verkündigung dieses Lebens zugleich[8]; sie ist Rede wie vielleicht keine andere, indem sie den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, ihn in den innersten Tiefen seines Wesens erfaßt, ihm sein Ich aufschließt und ihn zugleich über sich selbst erhebt[9]. So tritt in der Predigt allerdings die Individualität des Redners mächtiger hervor, als in der Liturgie. Aber dieß ist nicht so zu verstehen, als müsse sich hier die Individualität als Subjectivität geltend machen,

---

richtlicher Rede; beider Zwecke hat er nicht verstanden.“ Herder im 40. Briefe (zur Rel. u. Th. X. S. 19). Vgl. indessen Provinzialblätter S. 374: „Plötzliche Thathandlungen und Entschlüsse, wie Demosthenes und Cicero, können sie (die Prediger) nicht erregen, weil sie's nicht sollen, und sollen's nicht, weil sie's nicht können; und wo sie's können, sollen sie's, und wo sie sollen, können sie's. Philippe sind nicht vor unsern Mauern, daß wir sogleich Thorhinaus rennen sollen in blindem Feuer, das ist wahr, und wer hat je darauf gearbeitet? Missethäter, Augenblicks zu verdammen und loszusprechen, sind nicht — wer hat je auch darauf geredet? — aber gesetzt, so etwas wäre nun noch jetzt zu erreden, Lehrer! so mußt du's, und mußt's können, oder du redest schlecht. Wäre eine Christenpflicht, welche es auch sei, gleich zu thun, und du hättest sie anschaulich zu machen, gleich darauf zu bringen — schwach, wenn du es nicht thätest, mit welcher Theorie du dich auch entschuldigen wolltest.“

[7] „Le discours oratoire apparaît comme une lutte, un combat. Cette idée lui est essentielle. Tantôt l'orateur combat une erreur par une vérité, tantôt il oppose à un sentiment un autre sentiment. C'est dans son véritable emploi, un combat, livré avec l'arme de la parole aux erreurs de l'esprit et aux travers du coeur.“ Vinet, hom. p. 10. Vgl. p. 558: Le discours oratoire est un drame: chaque parole du prédicateur est une question, à laquelle l'auditeur répond en lui-même, et sa réponse devient comme une question nouvelle à laquelle réplique l'orateur. Il y a donc un entretien intime dans tout l'acte oratoire. — Schon Cicero hatte auf die Frage, worin das Geheimniß der Rhetorik bestehe, geantwortet: Actio, actio, actio.

[8] Ehrenfeuchter (a. a. O. S. 358) läßt nur das Letztere von der Predigt gelten, das erstere vom Gebet.

[9] Vgl. Herder, der Redner Gottes (zur Rel. u. Theol. X, 475 ff.).

als gelte es, sich selbst (Menschenwort) zu predigen, sondern da Christus in Jedem wieder in besonderer Weise Gestalt gewinnt, so kann sich hier das individuelle Leben nur zum Vortheil des Gesammtlebens in seiner höheren Eigenthümlichkeit kundgeben[10]. Getragen von diesem, strömt der Redner das in die Zuhörerschaft aus, was in ihm lebendig geworden, und weckt dadurch auch in Anderen ein neues Leben[11]. Er thut es aber eben in künstlerischer Weise dadurch, daß er zuvor die schlechten Ansätze der Individualität, das bloß Subjective, Zufällige abstreift, daß er durch die vorangegangene Meditation das, was er vorbringen will, erst in sich selbst zum klaren Bilde sich gestalten und zu einem wahrhaften innerlichen Lebensacte kommen läßt, daß er bis auf den einzelnen Ausdruck hin sich innere Gewißheit verschafft über das Recht und den Beruf, gerade so und nicht anders als Redner vor der Gemeinde aufzutreten[12].

Dieß führt auf die Kunstleistung im Einzelnen.

---

[10] Wir möchten daher nicht mit Rosenkranz (1. Ausg.) S. 354 sagen, der Prediger habe seine Individualität zu verläugnen. Dieß setzt einen (leider freilich oft eintretenden Zwiespalt) voraus zwischen der Ueberzeugung des Predigers und der der Gemeinde (s. Strauß, Anhang zum Leben Jesu). Vielmehr hat der Prediger dahin zu arbeiten, daß die Geltendmachung seiner Individualität der Gemeinde zur Erhebung diene und daß in seinem Menschenwort Gottes Wort sich wiederspiegele; denn in der That hat man sich die Persönlichkeit des Predigers nicht bloß zu denken wie eine Röhre, durch die das Wasser, oder wie ein Glas, durch welches das Licht strömt. Vgl. Biedermann, die freie Theologie S. 219. — Dagegen stimmen wir ganz mit der Fassung Rosenkranz's in der 2. Ausg. (S. 366) überein, wonach der Prediger seine Eigenthümlichkeit „nicht zu vernichten, sondern zu vollenden und zu verklären“ hat.

[11] Beyer a. a. O. S. 25 zerlegt den Begriff der Predigt in folgende drei Momente: 1. das schöpferische, 2. das empfangende, 3. das vermittelnde Princip. Diese drei sind ihm: 1. das Wort Gottes, 2. die Gemeinde, 3. die Persönlichkeit des Predigers. „Das Wort Gottes giebt der Predigt den Heil und Leben schaffenden Inhalt, das Leben aus Gott; die Beziehung auf die Gemeinde giebt ihr die geschichtlich und local bestimmte Gestalt; der Geist des Predigers endlich, in welchem sich die Einheit dieser beiden ersten Momente vollzieht, giebt ihr die Macht und Färbung des persönlichen Lebens.“

[12] Es kann hier gefragt werden, ob es denn nur der Geistliche in seiner amtlichen Stellung zu dieser Lebensgestaltung bringen könne und nicht auch irgend ein anderes Glied der Gemeinde? In der ältesten Kirche traten auch Laien als Redner auf; bei den Quäkern ist die Sache zur Caricatur geworden, indem man die Begeisterung von Zufälligkeiten abhängig macht und sie als eine abrupte faßt. — Wir denken es uns gar nicht als absolut unmöglich, daß unser Cultus sich darin erweiterte, daß auch andere Redner, als die Geistlichen, aufträten (natürlich nur unter Garantien, die das Kirchenregiment festzustellen hätte). Die freien christlichen Vereine (Missions- und Bibelfeier) können als Beispiel angeführt werden, obschon sich nicht Alles für den Cultus eignet, was dort am Platze ist. Vorerst erinnern wir an die hohe Bedeutung der Gastpredigt und an das Wohlthätige eines Wechsels von Predigern in den Städten. Es scheint uns eine gänzliche Verkennung des Wesens der Predigt, wenn man sie, statt vom liturgischen, lediglich vom pastoralen Standpunkte auffaßt, und die Kanzel nur als den Hügel betrachtet, von welchem herab der Hirte seine Heerde zu weiden habe. Wir verkennen nicht das Wohlthätige des Bandes zwischen dem Seelsorger und der Gemeinde, das sich durch die Predigt immer wieder fester schlingt, sowie den wichtigen Zusammenhang zwischen der homiletischen und der pastoralen Thätigkeit; aber gewiß ist das einseitige Festhalten an diesem Standpunkte Schuld an dem Schlendrian im Predigen, bei welchem der Pfarrer auf alle künstlerische Gestaltung der Rede verzichtet, indem er sich auf seiner Kanzel ebenso zu Hause

§ 107. Kunstform der Predigt und Eintheilung der Homiletik.

Die Homiletik zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Theil: der letztere umfaßt 1. die Erfindung (Heuristik); 2. die Anordnung (Diataktik); 3. die Ausarbeitung und den Vortrag der Rede (Elocution und Peroration). Dabei hat man sich aber wohl zu hüten, daß man nicht das in der Abstraction Getrennte als ein wirklich Getrenntes fasse und überhaupt nicht über den willkürlichen Regeln der Schule, welche sich in die einzelnen Theile der Homiletik eingeschlichen haben, den wesentlichen Charakter und die Bedeutung der geistlichen Rede aus den Augen verliere.

Die Theorie kann in die zwei Fragen zerlegt werden; **was** soll gepredigt werden? und wie? Davon ist schon Augustin in seiner doctrina christiana ausgegangen. Das Was läßt sich als ein Allgemeines und als ein Besonderes fassen. Die allgemeine Frage ist: Wie weit geht die Grenze der geistlichen Beredsamkeit im Ganzen? Diese Grenze ist das Christliche. Nichts darf Gegenstand des homiletischen Vortrags werden, was nicht im Zusammenhang steht mit dem christlichen Leben als solchem [1], und auf Gründung, Läuterung und Vervollkommnung desselben hinzielt; aber es darf auch nichts ausgeschlossen werden, was in diesen Kreis gehört. Hierher gehört also die Bestimmung darüber, was christlich predigen heißt. (Verhältniß der Glaubens- zur Sittenpredigt. Beides soll sich durchdringen; doch kann das eine Mal das Dogmatische, das andere Mal das Moralische vorwalten. — Wie weit darf das Politische Berücksichtigung finden? wie weit das Naturleben [Wechsel der Jahreszeiten]?) So weit das Allgemeine. Aber nicht Alles, was sich im Allgemeinen rechtfertigen läßt, rechtfertigt sich auch im besonderen Falle: eine Moral- oder Naturpredigt an einem Feste (etwa eine Frühlingspredigt am Ostertage!) wäre sicher unstatthaft. Alles zu seiner Zeit! Eine allgemeine Norm giebt hier das Kirchenjahr. — Aber noch bestimmter muß in jedem einzelnen Falle die Frage nach dem Was

---

weiß, wie auf dem Lehnstuhle seines Audienzzimmers. — Anregung hat ja auch der Geistliche nöthig; auch er soll nicht bloß Gebender, sondern auch Empfangender sein; daher die Freude eines jeden tüchtigen Geistlichen, auch einmal einen Anderen zu hören als sich selbst. Hat man doch in neuerer Zeit nöthig gefunden, den Missionspredigten der Jesuiten Reisepredigten an die Seite zu stellen. Nur dürfen sich dann freilich solche nicht wider den Willen des Ortsgeistlichen eindrängen und Zwietracht säen, wie dieß bisweilen geschieht. Die Predigt ist eine Angelegenheit der Kirche, nicht der einzelnen Gemeinde. Gegen die Predigt vom einseitigen Standpunkte der Seelsorge s. auch Ehrenfeuchter S. 370. Trefflich Vinet a. a. O. S. 227: La prédication, qui ne serait pas de la nature du culte, ne serait pas une vraie prédication.

[1] Daß die Norm dieses christlichen Lebens gegeben ist im Worte Gottes, zumal in der Predigt Christi und der Apostel, setzen wir als selbstverständlich voraus.

eintreten, und dieß führt auf den ersten Theil der speciellen Homiletik, welchen die Schule die Heuristik oder Theorie der Erfindung nennt. Erfinden aus unserem Kopfe sollen wir freilich nichts. Was wir zu predigen haben, ist längst erfunden. Aber dennoch gilt es aus dem vorhandenen Schatze das herauszuheben, was eben jetzt der Gemeinde geboten werden soll. Worüber soll gepredigt werden an diesem Tag, in dieser Stunde? in diesem gegebenen Falle? Da kommen wir wieder auf den Gegensatz des Gebundenen und Freien. Gebunden ist die Wahl da, wo die kirchlichen Perikopen (entweder die alten herkömmlichen oder neu aufgestellte) maßgebend sind; frei, wo die Wahl dem Prediger überlassen bleibt. Ueber den Perikopen-Zwang ist vieles für und wider geredet worden[2]. Aber auch wo derselbe nicht herrscht, kann sich der Prediger selbst binden, indem er größere Schriftabschnitte in fester Reihenfolge behandelt. Jedenfalls kann bei der Wahl des zu behandelnden Stoffes eine doppelte Möglichkeit eintreten: entweder der Text ist gegeben und das Thema ist genauer zu fixiren, oder das Thema ist, wenigstens im Allgemeinen (so z. B. bei Casual- oder Katechismuspredigten) gegeben und der Text ist zu suchen. Wie weit darf sich der Prediger durch die subjective Gemüthsverfassung bestimmen lassen? wie weit sollen äußere Umstände ihn bestimmen? Soll er eine dogmatische oder exegetische Series verfolgen? und welche? Welche Theile und Bücher der Schrift verdienen besonders behandelt zu werden? (Alt- und neutestamentliche, geschichtliche und Lehrtexte. Parabeln. Große oder kleine Abschnitte? Evangelische oder epistolische, gnomologische Texte?[3]) In Betreff aller dieser Fragen bedarf es leitender Grundsätze; denn der Zufall soll so wenig entscheiden als die Laune. Ein vielfacher, lebendiger Umgang mit der Schrift, beständiges Aufmerken auf ihre praktischen Momente, Kenntniß des menschlichen Herzens, richtige Schätzung der eigenen Stimmung, vor Allem aber ein besonnenes Achten auf die Zeit und ihre Bedürfnisse, auf die Stellung der Kirche im Großen und auf die Bedürfnisse der Gemeinde

---

[2] Unter den neueren Theoretikern hat sich Palmer S. 371 ff. für die Perikopen entschieden, jedoch wohl nicht aus genügenden Gründen. Wenn Palmer unter Anderem sagt: „Niemand habe zur Reformationszeit daran gedacht, diesen Zwang abzuschütteln", so war dieser Niemand — Zwingli. Ihm folgte hierin auch Calvin und (mit wenigen Ausnahmen) die ganze reformirte Kirche. Aber selbst Luther war gar nicht so unbedingt für die Perikopen; er schloß sich an eine Sitte an, welche abzuändern er keinen genügenden Grund fand. Spener setzte sich gleichfalls über die Perikopen hinweg. Harms, sonst ein großer Freund des lutherisch Hergebrachten, ist gegen die Perikopen. Vgl. E. Ranke, das kirchliche Perikopensystem (Berl. 1847), und: der Fortbestand des herkömmlichen Perikopenbuches (Gotha 1859). — Statt der herkömmlichen Perikopen, die nicht einmal immer der Idee des Kirchenjahres entsprechen, lassen sich auch solche denken, die mit Rücksicht auf das Kirchenjahr gewählt sind und eine größere Mannigfaltigkeit zulassen.

[3] Ein gut gewählter Text ist eine halbe Predigt werth, und gewiß sind da besonders die schlagenden, kurzen Texte von großer Wirkung. Trefflich sagt darüber Palmer S. 384: „Etwas Schönes, etwas Herrliches ist es, wenn es dem Prediger gelungen ist, schon mit dem Texte die rechte Saite anzuschlagen, das wirkt oft wie elektrisch auf die Versammlung, die sogleich empfindet, das sei es, was heute gesprochen werden müsse." — Warum soll dieß aber nur bei Casualien und nicht auch bei den übrigen Predigten gelten? Da, wo Bibellectionen stattfinden, kann z. B. an einem Festtage immerhin die Festgeschichte gelesen und doch dem Prediger die Wahl des Textes überlassen werden.

stürmische des Reformationszeitalters, dann die ruhige, vielfach languescirende der mittleren Zeit, und endlich die bewegliche, strebende, in welcher wir uns befinden" (Lange, Referat St. Gallen 1844; S. 109). Diesen verschiedenen Stufen entspricht auch die Liturgik. Schon die Apostel gaben Winke über das Benehmen beim Gottesdienst (1. Cor. 11, 4 ff. 13; Eph. 5, 19; Col. 3, 16; Jac. 2, 2 ff.) Die apostolischen Constitutionen, sowie die unter dem Namen des Apostels Jacobus und des Evangelisten Marcus auftretenden Liturgien der alten Kirche (Jerusalem und Alexandrien) unterliegen selbstverständlich der Kritik. An sie schlossen sich im Morgenlande die Liturgien des Basilius und Chrysostomus, im Abendlande die des Gelasius und Leo's I. an. Als dieselben durch das Missale romanum Gregor's I. verdrängt wurden, bewahrte wenigstens Mailand sein eigenes Officium. (Vgl. J. A. Assemani, Codex liturgicus. Rom. 1749—66. 13 tom. E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio. Par. 1715 f. 2 tom. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae. Lips. 1847—55. 4 tom. C. A. Swainson, the Greek liturgies chiefly from original authorities. Lond. 1884.) Je weiter sich dann unter dem Papstthum der römische Cultus zum katholischen Meßceremoniell entfaltete und die priesterlichen Verrichtungen eine weitere Ausdehnung erlangten, desto mehr bedurfte es auch complicirter Anleitungen, wie W. Durandi († 1296) rationale divinorum officiorum und ähnlicher Werke. — Luther gestaltete die Messe zur einfacheren evangelischen Abendmahlsfeier um, während die Reformirten mit der Sache auch den Namen abschafften (vgl. J. C. Funk, Geist und Form des von Luther angeordneten Cultus. Berl. 1818. J. Gottschick, Luther's Anschauungen vom evangelischen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben. Freib. 1887.) Die symbolischen Bücher enthalten auch die ersten liturgischen Grundsätze (bei Anlaß der Messe u. s. w.), und diese kommen dann gelegentlich in den dogmatischen Werken (bei der Kirche und den Sacramenten) wieder zum Vorschein. Das 16. und 17. Jahrh., die Blüthezeit des deutschen Kirchenliedes[5], lieferte mehr den liturgischen Apparat (Gesang-

---

[5] Als vorzügliche Liederdichter der Kirche sind zu merken: Luther († 1546; vgl. Rambach, Luther's Verdienste um den Kirchengesang, Hamb. 1813; Gebauer, M. Luther und seine Zeitgenossen als Kirchenliederdichter, Lpz. 1828; Ausg. von Winterfeld, Crusius, Ph. Wackernagel 1848, Schircks 1854, Stip 1854, Dreher 1857, Goedeke 1883), Lazarus Spengler († 1534), Paul Speratus († 1554; vgl. über ihn: Trautenberger, Iglau 1868); Joh. Gramann (Poliander, † 1541), Nic. Decius, Nic. Selnekker († 1592), Paul Eber († 1569), Joh. Schneesing (Chiomusus, † 1567), Erasmus Alberus († 1553; Ausg. von Stromberger in Schircks' „geistl. Sänger", Halle 1857), Nic. Hermann († 1561), Phil. Nicolai († 1608; vgl. über ihn: Curtze, Halle 1859), Bartholomäus Ringwaldt († um 1600), Martin Behm od. Behemb († 1622; Ausg. von Nöldeke, Halle 1857), Joh. Heermann († 1647; Ausg. von Ph. Wackernagel 1856), Joh. Rist († 1667; vgl. über ihn: Hansen, Halle 1872), Simon Dach († 1659), Andreas Gryphius († 1664), Martin Rinckart († 1649, Lieder herausgeg. nebst Biogr. von J. Linke, Gotha 1886), Just. Gesenius († 1671), ganz vorzüglich Paul Gerhard († 1676, vgl. die Biographien desselben von Roth, Schulz und Langbecker; die Lieder nach der ersten Aufl. [J. G. Ebeling's] von O. Schulz, Berl. 1842; von Ph. Wackernagel, Stuttg. 1843. 2. Aufl. 1861; von C. F. Becker mit den Singweisen, Leipz. 1851 u. 56; von Bachmann, Berl. 1866), Paul Flemming († 1640), Michael Schirmer († 1673), Wilhelm II., Herzog zu Sachsen-Weimar († 1662), Ludämilia Elisabeth, Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt († 1672; Ausg. von Pasig in Schircks' „geistl. Sängerinnen", Halle 1855), [Louise Henriette, Churfürstin von Brandenburg, 1667, macht wohl nur eine unrichtige Tradition zur Ver-

bücher und Agenden), als Reflexionen über den Cultus, und erst als man anfing, sich vom Standpunkte der modernen Aufklärung aus des Alten zu entledigen oder es den sogenannten „Anforderungen des Zeitgeistes" mundgerecht zu machen (die Zeit der Gesangbuchsverwässerung), stellte man zu den neuen liturgischen Formen (von Zollikofer, G. F. Seiler, J. S. Diterich u. A.) auch neue Theorien auf; vorerst in Journalen (von Hufnagel, Wagnitz u. A.) und dann in Büchern: Ch. Bastholm, über Verbesserung des äußerlichen Gottesdienstes (aus dem Dän. von Ch. H. Reichel). Lpz. 1786. K. Spazier, freimüthige Gedanken über die Gottesverehrung der Protestanten. Gotha 1788. F. W. Wolfrath, Fragen über liturgische Gegenstände. Hamb. 1792. Lpz. 1794. P. Burdorf, Winke zur Beförderung der Feierlichkeit des öffentl. Gottesdienstes. Schlesw. 1795. 2 Bde. D. Jenisch, über Gottesverehrung und kirchl. Reformen. Berl. 1803. 2. Aufl. 1816. F. L. Reinhold, Ideen über das Aeußere der evangel. Gottesverehrung. Neustrelitz 1805. An diese schließen sich auch noch Tzschirner: de sacris ecclesiae nostrae publicis caute emendandis (Osterprogr. Lpz. 1815), der unter Anderem auch Naturgottesdienste verlangt; und Hebel, liturg. Beiträge (Werke, Bd. 7), der das gemüthliche Element des Cultus, aber zu sehr vom subjectiven Standpunkte aus, hervorhebt. Neben der Rationalisirung und Sentimentalisirung des Cultus machten sich, durch die romantische Schule angeregt, auch mystische und katholisirende Tendenzen geltend, wie in Horst's Mysteriosophie, bei Feßler u. A. (s. literar. Anh.). Vornehmlich erst durch Schleiermacher angeregt, war es Gaß (in Breslau, † 1831), welcher der evang. Liturgik eine eigentlich wissenschaftliche Grundlage gab, auf welcher die im literar. Anh. genannten Männer, die meisten mehr vom speculativen als vom praktischen Gesichtspunkte aus — von letzterem am meisten Kapp — fortgebaut haben. Die neueren Bewegungen auf dem kirchlichen Gebiete selbst, die Union der beiden protestant. Kirchen und der damit zusammenhängende, sich in das Kirchenrecht hineinerstreckende Agendenstreit, an welchem sich besonders auch Schleiermacher

---

fasserin von Kirchenliedern], Johann Franck († 1677), Sebastian († 1668) und Michael Franck († 1667), Georg Neumark († 1681), Ernst Christ. Homburg († 1681), Christian Keymann († 1662), J. J. Schütz († 1690), Tobias Clausnitzer († 1684), Joachim Neander († 1680), Samuel Rodigast († 1708), Aemilie Juliane, Gräfin zu Schwarzburg-Rudolstadt († 1706), J. C. Schade († 1698), A. H. Francke († 1727), Joh. Anast. Freylinghausen († 1739), Laurentius Laurentii († 1722), J. J. Rambach († 1735), G. Tersteegen († 1769), Christ. Renatus, Graf von Zinzendorf († 1760), Ernst Gottl. Woltersdorf († 1761), Benjamin Schmolck († 1737, Auswahl seiner Lieder von Ledderhose in Schircks' „geistl. Sänger", Halle 1857), Erdmann Neumeister († 1756), F. A. Lampe († 1729), Ph. Friedr. Hiller († 1769), Ch. Fürchtegott Gellert († 1769), Joh. Andr. Cramer († 1788), F. G. Klopstock († 1803), Balthasar Münter († 1793), J. S. Diterich († 1797), Joh. Ad. Schlegel († 1793), J. C. Lavater († 1801), A. H. Niemeyer († 1828), Novalis († 1801), Albertini († 1831), Garve († 1841), Puchta († 1858), E. M. Arndt († 1860), Knapp († 1864), Spitta († 1859) u. A.

Mehrere der genannten Dichter waren zugleich auch Componisten. Aus der luth. Kirche merke man als solche noch: Hans Walter, Conr. Rumpf, Ludw. Senfl, Joh. Eccart († 1611) und die drei großen S: Schütz, Schein und Scheidt; später Bach, Händel, Hiller, Knecht, Schicht, Rinck u. A. — Aus der reformirten: Goudimel († 1572 in der Bartholomäusnacht), der die Psalmen des Clemens Marot († 1544; deutsche Bearbeitung von Ambr. Lobwasser, † 1585) componirte, welche der Grundton der reform. Psalmodie geblieben sind (vgl. darüber „die Zukunft der Kirche" von Ebrard, Nr. 7—9).

(unter dem Namen Pacificus Sincerus, 1824) betheiligte, sodann die von ultra-lutherischer Seite ausgehende Reaction gegen die preußische Agende haben zu sehr divergirenden Ansichten geführt. Dazu kam der aus der Oxforder Schule stammende Puseyismus, dessen kirchenrechtliche und liturgische Grundansichten auch in Deutschland Anklang fanden; desgleichen der auf den levitischen Gottesdienst zurückgehende Irvingianismus. Auch in der reformirten Kirche fühlt man wenigstens die Nothwendigkeit, sich über die Eigenthümlichkeit des Cultus Rechenschaft zu geben. Im Gegensatze gegen die ästhetisirende, mysticirende und speculirende Ueberschwänglichkeit hat sich wieder eine größere Nüchternheit und Besonnenheit geltend gemacht (Ebrard), was die Anerkennung dessen, was Andere Besseres haben, nicht ausschließt (vgl. die Verhandlungen darüber in der schweiz. Prediger-Gesellschaft von 1842, 1853, 1873). Zu erinnern ist indessen auch hier an den bedauerlichen Agendenstreit im Großherzogthum Baden und an den Gesangbuchstreit in der Pfalz, wobei es wohl nicht zu der wünschenswerthen ruhigen Erörterung der Principien gekommen ist, aus der die Kirche und die Wissenschaft hätten Nutzen ziehen können. Ein Beweis, daß nicht jede Zeit gleich empfänglich ist für liturgische Reformen und daß gar leicht da, wo die Einen einen Fortschritt sehen, die Anderen vielmehr vor Rückschritt warnen. Sehr stark macht sich auch in unseren Tagen die konservative Richtung geltend, welche in der Wiederherstellung des Alterthümlichen und Ursprünglichen das Heil des protestantischen Kultus sieht; andere vertreten das Recht freierer Bewegung, erfreulicherweise meist ohne in Neuerungssucht zu verfallen. Bestrebungen, wie sie in dem „evangelischen Kirchengesangverein für Deutschland" hervortreten, dienen dazu, zwischen Theorie und Praxis zu vermitteln. Auch von dem Aufschwung, welchen die geschichtlichen Forschungen zur Liturgik genommen haben, läßt sich hoffen, daß an den alten Ordnungen immer klarer das Zufällige und bleibend Werthvolle unterschieden und eine unbefangene Wertschätzung des Ueberlieferten begründet wird. — In der katholischen Kirche hat es seit Ende des vorigen Jahrh. auch nicht an Versuchen zu neuen Gestaltungen des Cultus gefehlt. Nicht zu gedenken der Theophilanthropen in Frankreich (1796), die einen sentimentalen Naturcult einführen wollten, sowie der Kirche des Abbé Chatel in Paris (1830—42), sind auf theoretischem Gebiete zu erwähnen des Benedictiners G. Köhler principia theologiae liturgicae (Mainz 1788), Winter's „Liturgie, was sie sein soll" (München 1809), und die im Anh. genannten Werke von Schmid, Hnogek, Lüft u. s. w. Besonders verdient hat sich um die Veredelung des Cultus und die Einführung des deutschen Kirchengesangs Ign. von Wessenberg gemacht. Sein Ideal war jedenfalls das einer deutschen katholischen, nicht aber einer deutsch-katholischen Kirche, wie sie das 4. Jahrzehnt dieses Jahrhunderts gebracht hat. Die neueren Bestrebungen richten sich wieder mehr auf eine Verherrlichung des Traditionellen im Gottesdienst, während in der Organisation des Heiligen-, Reliquien- und Wallfahrtswesens das bewegliche Element des katholischen Cultus sich darstellt. Der Altkatholicismus hat mit einer seinen Tendenzen entsprechenden Umbildung der kathol. Liturgie wenigstens einen Anfang gemacht.

Homiletik.

§ 106. Wesen der Predigt und Aufgabe der Homiletik.

Wie die Liturgik Wesen und Form des Cultus, so hat die Homiletik Wesen und Form der christlichen Predigt zu bestimmen und Anleitung zu ertheilen, wie das Wort Gottes in der Gemeinde ausgelegt und in Rede dargestellt werden soll. Das Erstere führt zurück auf den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarung, aus dem die Predigt zu schöpfen hat; das Letztere bewegt sich theils im Gebiete der Hermeneutik, theils in dem der Rhetorik, jedoch mit steter Beziehung auf das Eigenthümliche der geistlichen Rede in ihrem Unterschiede von anderen Redeformen.

Das Wort Homiletik geht zurück auf ὁμιλία. Gewöhnlich nun versteht man unter Homilien nur eine besondere Art von Predigten, nämlich solche, die ihre Einheit nicht in einem aufgestellten Thema, sondern im Texte haben und sich zugleich auch mehr der Umgangssprache nähern [1]. Der alte Sprachgebrauch ist indessen ein weiterer; nach ihm ist unter Homiletik nicht bloß die Theorie dieser einzelnen Redegattung, sondern die der Predigt überhaupt zu verstehen. Hier aber ist die Schranke. Die Homiletik darf nicht zu einer Theorie der geistlichen (oder gar christlichen und religiösen) Beredsamkeit im Allgemeinen erweitert werden. Wir können uns christliche Reden denken, die nicht mehr in den Bereich der Homiletik als solcher fallen; so z. B. die Missionsrede (κήρυγμα). Diese heißt zwar Predigt (im biblisch-eminenten Sinne des Wortes); aber sie ist (wie die apostolische Predigt) etwas Anderes, als unsere Predigten sein können, die nicht als Erzeugnisse augenblicklichen Impulses, sondern als regelmäßig sich wiederholender, integrirender Bestandtheil des Cultus erscheinen. „Sobald Predigt", sagt Herder [2], „was sie im Munde der Apostel eigentlich war, Botschaft zu sein aufhörte, ward sie Erklärung des Wortes Gottes, ihrer Schriften und Lehre, Anwendung dessen, was vorgelesen war, in einem stillen christlichen Kreise. Dieß hieß Homilie und war nicht eigentlich Oration u. s. w." — Will man für die erweckende Predigt des apostolischen Heroldes, für die Verkündigung des Wortes unter den Heiden, eine Theorie aufstellen, so eignet sich als Benennung derselben allerdings das (zuerst von Stier gebildete, von ihm aber fälschlich der Homiletik

---

[1] Ueber die Zweckmäßigkeit dieser Art von Vorträgen sind die Ansichten sehr getheilt. Während Herder ihnen das Wort redet, hat sich Harms dagegen erklärt („sie machen voll, aber nicht satt"), und auch Schleiermacher war ihnen nicht besonders zugethan. Er sah in ihnen nur ein Aggregat einzelner Predigten über einzelne Texte. Dagegen hat sich Mencken als Meister in der Homilie erwiesen.

[2] Im 40. der Briefe über das Studium der Theologie, der hierzu ganz zu vergleichen ist.

Die Predigt hätte somit vor Allem auf das religiöse Gefühl zu wirken? Hier erheben sich dieselben Anstände, denen wir oben (S. 25 f.) begegnet sind. Ein bloßer Gefühlserguß ist noch keine Rede. Die Predigt darf nicht ein Monolog, ein erweitertes Gebet, eine Meditation sein, bei welcher (ähnlich dem „Zungenreden" 1. Cor. 14, 2) nur der Prediger in seinem Verhältniß zu Gott und Christus, nicht in dem zur Gemeinde erscheint. Das ist der Fehler, in den viele Gemüthsmenschen verfallen, daß sie mit ihren Reden in der Luft schweben, anstatt Pfeile aus dem Köcher auszusenden nach dem Herzen. Eben dadurch unterscheidet sich die Rede vom Gedicht, daß sie nicht bloß Erguß von Gefühlen ist; sie ist vielmehr (im etymologischen Sinne des Wortes) Homilie, d. h. Gespräch mit dem Zuhörer, den man sich nicht als rein receptiv, sondern als mitdenkend und mitfühlend, wohl auch als entgegnend und zweifelnd zu denken hat[7]. Sie hat somit allerdings auch das dialektische Moment in sich aufzunehmen, nur muß dieses eine tiefere Unterlage haben, die des christlichen Gemeingefühls. Auch darf nicht Alles in der Dialektik aufgehen. Die Predigt muß nothwendig zugleich einen paränetischen (zumuthenden) Charakter haben, auf den Entschluß und die That hinwirken; aber auch der Entschluß muß aus dem angeregten Gefühl und aus bestimmter Gesinnung hervorgehen. Die Predigt ist Zeugniß von Christo und vom Leben in ihm, und Verkündigung dieses Lebens zugleich[8]; sie ist Rede wie vielleicht keine andere, indem sie den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, ihn in den innersten Tiefen seines Wesens erfaßt, ihm sein Ich aufschließt und ihn zugleich über sich selbst erhebt[9]. So tritt in der Predigt allerdings die Individualität des Redners mächtiger hervor, als in der Liturgie. Aber dieß ist nicht so zu verstehen, als müsse sich hier die Individualität als Subjectivität geltend machen,

---

richtlicher Rede; beider Zwecke hat er nicht verstanden." Herder im 40. Briefe (zur Rel. u. Th. X. S. 19). Vgl. indessen Provinzialblätter S. 374: „Plötzliche Thathandlungen und Entschlüsse, wie Demosthenes und Cicero, können sie (die Prediger) nicht erregen, weil sie's nicht sollen, und sollen's nicht, weil sie's nicht können; und wo sie's können, sollen sie's, und wo sie sollen, können sie's. Philippe sind nicht vor unsern Mauern, daß wir sogleich Thorhinaus rennen sollen in blindem Feuer, das ist wahr, und wer hat je darauf gearbeitet? Missethäter, Augenblicks zu verdammen und loszusprechen, sind nicht — wer hat je auch darauf geredet? — aber gesetzt, so etwas wäre nun noch jetzt zu erreden, Lehrer! so mußt du's, und mußt's können, oder du redest schlecht. Wäre eine Christenpflicht, welche es auch sei, gleich zu thun, und du hättest sie anschaulich zu machen, gleich darauf zu bringen — schwach, wenn du es nicht thätest, mit welcher Theorie du dich auch entschuldigen wolltest."

[7] „Le discours oratoire apparaît comme une lutte, un combat. Cette idée lui est essentielle. Tantôt l'orateur combat une erreur par une vérité, tantôt il oppose à un sentiment un autre sentiment. C'est dans son véritable emploi, un combat, livré avec l'arme de la parole aux erreurs de l'esprit et aux travers du coeur." Vinet, hom. p. 10. Vgl. p. 558: Le discours oratoire est un drame: chaque parole du prédicateur est une question à laquelle l'auditeur répond en lui-même, et sa réponse devient comme une question nouvelle à laquelle réplique l'orateur. Il y a donc un entretien intime dans tout l'acte oratoire. — Schon Cicero hatte auf die Frage, worin das Geheimniß der Rhetorik bestehe, geantwortet: Actio, actio, actio.

[8] Ehrenfeuchter (a. a. O. S. 358) läßt nur das Letztere von der Predigt gelten, das erstere vom Gebet.

[9] Vgl. Herder, der Redner Gottes (zur Rel. u. Theol. X, 475 ff.).

als gelte es, sich selbst (Menschenwort) zu predigen, sondern da Christus in Jedem wieder in besonderer Weise Gestalt gewinnt, so kann sich hier das individuelle Leben nur zum Vortheil des Gesammtlebens in seiner höheren Eigenthümlichkeit kundgeben[10]. Getragen von diesem, strömt der Redner das in die Zuhörerschaft aus, was in ihm lebendig geworden, und weckt dadurch auch in Anderen ein neues Leben[11]. Er thut es aber eben in künstlerischer Weise dadurch, daß er zuvor die schlechten Ansätze der Individualität, das bloß Subjective, Zufällige abstreift, daß er durch die vorangegangene Meditation das, was er vorbringen will, erst in sich selbst zum klaren Bilde sich gestalten und zu einem wahrhaften innerlichen Lebensacte kommen läßt, daß er bis auf den einzelnen Ausdruck hin sich innere Gewißheit verschafft über das Recht und den Beruf, gerade so und nicht anders als Redner vor der Gemeinde aufzutreten[12].

Dieß führt auf die Kunstleistung im Einzelnen.

---

[10] Wir möchten daher nicht mit Rosenkranz (1. Ausg.) S. 354 sagen, der Prediger habe seine Individualität zu verläugnen. Dieß setzt einen (leider freilich oft eintretenden Zwiespalt) voraus zwischen der Ueberzeugung des Predigers und der der Gemeinde (s. Strauß, Anhang zum Leben Jesu). Vielmehr hat der Prediger dahin zu arbeiten, daß die Geltendmachung seiner Individualität der Gemeinde zur Erhebung diene und daß in seinem Menschenwort Gottes Wort sich wiederspiegele; denn in der That hat man sich die Persönlichkeit des Predigers nicht bloß zu denken wie eine Röhre, durch die das Wasser, oder wie ein Glas, durch welches das Licht strömt. Vgl. Biedermann, die freie Theologie S. 219. — Dagegen stimmen wir ganz mit der Fassung Rosenkranz's in der 2. Ausg. (S. 366) überein, wonach der Prediger seine Eigenthümlichkeit „nicht zu vernichten, sondern zu vollenden und zu verklären" hat.

[11] Beyer a. a. O. S. 25 zerlegt den Begriff der Predigt in folgende drei Momente: 1. das schöpferische, 2. das empfangende, 3. das vermittelnde Princip. Diese drei sind ihm: 1. das Wort Gottes, 2. die Gemeinde, 3. die Persönlichkeit des Predigers. „Das Wort Gottes giebt der Predigt den Heil und Leben schaffenden Inhalt, das Leben aus Gott; die Beziehung auf die Gemeinde giebt ihr die geschichtlich und local bestimmte Gestalt; der Geist des Predigers endlich, in welchem sich die Einheit dieser beiden ersten Momente vollzieht, giebt ihr die Macht und Färbung des persönlichen Lebens."

[12] Es kann hier gefragt werden, ob es denn nur der Geistliche in seiner amtlichen Stellung zu dieser Lebensgestaltung bringen könne und nicht auch irgend ein anderes Glied der Gemeinde? In der ältesten Kirche traten auch Laien als Redner auf; bei den Quäkern ist die Sache zur Caricatur geworden, indem man die Begeisterung von Zufälligkeiten abhängig macht und sie als eine abrupte faßt. — Wir denken es uns gar nicht als absolut unmöglich, daß unser Cultus sich darin erweiterte, daß auch andere Redner, als die Geistlichen, aufträten (natürlich nur unter Garantien, die das Kirchenregiment festzustellen hätte). Die freien christlichen Vereine (Missions- und Bibelfeier) können als Beispiel angeführt werden, obschon sich nicht Alles für den Cultus eignet, was dort am Platze ist. Vorerst erinnern wir an die hohe Bedeutung der Gastpredigt und an das Wohlthätige eines Wechsels von Predigern in den Städten. Es scheint uns eine gänzliche Verkennung des Wesens der Predigt, wenn man sie, statt vom liturgischen, lediglich vom pastoralen Standpunkte auffaßt, und die Kanzel nur als den Hügel betrachtet, von welchem herab der Hirte seine Heerde zu weiden habe. Wir verkennen nicht das Wohlthätige des Bandes zwischen dem Seelsorger und der Gemeinde, das sich durch die Predigt immer wieder fester schlingt, sowie den wichtigen Zusammenhang zwischen der homiletischen und der pastoralen Thätigkeit; aber gewiß ist das einseitige Festhalten an diesem Standpunkte Schuld an dem Schlendrian im Predigen, bei welchem der Pfarrer auf alle künstlerische Gestaltung der Rede verzichtet, indem er sich auf seiner Kanzel ebenso zu Hause

im Einzelnen bedingen das Geheimniß der homiletischen Erfindung und sichern ebensowohl vor dem geistigen Bankerott des „sich Auspredigens“, als sie alle unwürdigen Künste (um durch Neuheit und Originalität zu überraschen) von vorn herein abschneiden[4]. Ist aber Text und Thema gefunden, so tritt die Aufgabe des **Ordnens** ein. Hier gilt es vor Allem das Verhältniß des Themas zum Texte genauer zu bestimmen, und darnach wird sich der weitere Entwickelungsgang der Predigt richten, ob nämlich das Thema sogleich aus dem Texte gewonnen und nun gleichsam für sich weiter behandelt wird (die synthetische Predigt), oder ob sich die Rede an dem Faden des Textes fortspinnt und so das Thema sich allmählich vor dem geistigen Auge des Zuhörers aus dem Texte aufbaut (die analytische Predigt). Beides kann sich auch vielfach begegnen und durchdringen, je weniger man auf unnatürlich steife Eintheilung, sondern vielmehr auf natürlich schöne Gruppirung der Gedanken sieht. Ordnung muß allerdings sein; aber nicht nur Ordnung, sondern auch Gliederung[5], richtige Vertheilung der wirksamen Punkte und zwar nicht nur nach logischem, sondern auch nach rhetorischem, künstlerischem Gesetze. Die Predigt darf ebensowenig einem unorganisirten Agglomerat und Aggregat von Sprüchen und Sentenzen, als einem Skelett gleichen. Ein schöner menschlicher Körper gliedert sich vor dem Auge, aber die Glieder sind elastisch verbunden, nicht mit Drähten zusammengeheftet; die Knochen dürfen ebensowenig heraussstehen als im Fett verschwimmen. So mit der Predigt. Und darauf ruht das ganze Geheimniß der sogenannten **Diataktik**. Es hat sich da viel Pedanterie eingenistet; Gott Lob! ist sie zur Zeit wieder im Verschwinden. Man wollte mit Lineal und Zirkel abtheilen, und die äußere Symmetrie galt (wie in den französischen Gärten) für das Grundgesetz der Schönheit. Man stellte ein Prokrustesbett auf, zerrte und schnitt, bis alle Theile und Nebentheile gleich groß waren u. dgl. Ob die Predigt zwei- oder dreitheilig sein solle? ob mehr Theile als drei zu gestatten seien? wie viel Raum die Einleitung einnehmen dürfe? u. dgl. wurde mit der größten Gewissenhaftigkeit abgemessen und erwogen. Viele arbeiteten sogar nach fremden Dispositionen — als ob

---

[4] Selbst vorzügliche Prediger haben sich verleiten lassen, entweder durch originelle Textwahl oder durch Aufstellung pikanter Themata zu frappiren. Reinhard und Dräseke haben hier nach verschiedenen Seiten hin gefehlt: den Einen hat der Scharfsinn, den Anderen der Witz verleitet. Aber gerade der Perikopenzwang hat Reinhard verführt. — Die Sitte, kurze Texte, gewissermaßen nur Textspitzen zu wählen, ist besonders in der französisch-reformirten Kirche zu Hause (s. die Predigten von **Adolph Monod** und **Alex. Vinet**).

[5] Trefflich sagt **Herder** von der wahren Disposition: „Da muß kein Bild, kein Satz, kein Komma sein, das nicht aus diesem Thema, wie ein Ast und sein Zweig, oder wie eine Blüthe und ein Blatt des Baumes aus solcher Wurzel, an solchem Stamm gleichsam nothwendig erwüchse. Wenn's hier nicht steht, stehe es nirgends, und die Rede ist unvollständig; sie hat, was man von Gemälden sagt, ein Loch, eine Lücke.“ „Eine ganz andere Frage ist, ob man die Disposition wie ein nacktes Gerippe hinstellen soll? Das thut die Natur nicht, am mindesten soll es die Predigt thun. Natürliche Ordnung und eine fortgehende Analyse des Wortes Gottes ist ihr die beste Disposition.“ (S. den 45. der Briefe, das Studium der Theol. betr.). Die beste Eintheilung wird übrigens immer die sein, wo die Gliederung des Textes auch die Gliederung der Predigt bedingt, wo diese gleichsam aus dem Texte herauswächst. Damit ist denn auch die Frage über den Vorzug der synthetischen oder der analytischen Predigten erledigt.

nicht die Anordnung und die Ausführung sich gegenseitig bedingten! Ein Meister muß selber zuschneiden können; nur der Stümper flickt Lappen zusammen. Auch über die Ausführung (man faßte sie auch unter dem Namen „Semiotik“ zusammen) ist Vieles geredet worden. Daß die Kanzel ihren eigenthümlichen Stil habe, ist so wenig zu läugnen, als daß es einen Gebets-, Gesang- und Baustil im Kirchlichen giebt. Der Prediger soll nicht schwatzen, er soll reden, und Rede ist Kunst[6]. Der Ton darf (vgl. den vorigen §) weder ein bloß abhandelnder, noch ein bloß ermahnender, noch ein bloß rührender sein[7]. Die Wahrheit der Rede bedingt auch ihre Schönheit[8]. Je mehr die Predigt zu ihrem Rechte kommt, desto reicher ist auch die Fülle des Ausdrucks, analog dem Worte Gottes, dem sie entströmt. Sie darf in gehobenen Momenten an's Poetische streifen, jedoch ohne daß sie wirkliche Poesie wird[9]. Alles Unedle, an die Capucinade Streifende muß ihr fern bleiben; ebenso alles Gezierte, und zwar sowohl das, was an die alltäglichen Lebensgebiete, als was an die Schul- und Büchersprache erinnert, mit einem Wort das rein „Technische“, wie Schleiermacher es treffend bezeichnet; daher auch alle nicht in der Bibel einheimischen Fremdwörter wo möglich zu vermeiden sind. Würde und Einfalt müssen sich in ihr zu der höheren Einheit der christlichen Salbung vereinigen. Die Popularität darf nicht zur Trivialität werden; die Ausdrücke müssen gewählt, aber nicht gesucht sein. Die wahre Popularität (Gemeinfaßlichkeit)[10] wird am leichtesten auf dem Boden der Schrift und der guten alten deutschen Herntheologen gewonnen. Dieses Aeltere muß aber wieder in die moderne Sprache verarbeitet werden, damit nicht ein abenteuerlicher Kanzeljargon entstehe, der dem Leben fern steht[11]. — Ob die Predigt niedergeschrieben und memorirt, oder bloß im Geiste verarbeitet werden soll, hängt von der Individualität ab; die Theorie hat darüber nicht Viel zu sagen[12].

---

[6] „Die Predigt ist eine Rede, nicht in dem Sinne des Gesprochenen nur, sondern im feierlichen Stil.“ Marheineke a. a. O. § 325.

[7] Daraus ergeben sich von selbst die verschiedenen Redefiguren und Tropen.

[8] „Ist es der Begriff des Schönen, daß die Idee in der Form ihre adäquate Erscheinung finde, so kommt der Predigt immer eine heilige Schönheit zu. Ihr göttliches Wesen soll in der Form menschlicher Rede erscheinen, muß demnach die Rede in ihrer ganzen Anlage und bis in die einzelnen Worte hinein verklärend durchdringen. Aber eben darum ist die Schönheit der Predigt keine absichtlich gesuchte und künstlich gemachte, kein Flitterputz!“ Beyer a. a. O. S. 348. Vgl. auch S. 567.

[9] Vgl. Palmer, über das Malen in der Predigt S. 85 ff. (wobei wir allerdings in erster Linie nicht Krummacher als Muster hinstellen möchten, dessen Farben doch bisweilen allzu grell sind; eher Theremin).

[10] Nie wurde mehr von Popularität gesprochen, als zu der Zeit, wo man sich dem wahren christlichen Volksleben fast ganz entfremdet hatte. — Ueber das Geheimniß der Salbung (onction) sagt Vinet das Beste théol. past. p. 259.

[11] Vgl. hierzu den Bericht von H. P. Sturz über Herder's Predigtweise (Sturz' Schriften, 2. Sammlung. Lpz. 1782. S. 389).

[12] Palmer, Homiletik S. 605: „Wie du es anfängst, um frei zu reden, ob durch schriftliche Vorbereitung oder nicht, darnach fragt die Gemeinde nichts und hat nichts darnach zu fragen; was du auf deiner Studierstube treibst, ist deine Sache; du kannst deine Predigten, wenn du Lust hast, lateinisch und französisch concipiren; sprichst du nur dein Deutsch auf der Kanzel frei, so geht das Weitere Niemand etwas an.“ — Uebrigens hat sich schon Schleiermacher dahin ausgesprochen, daß ruhige Naturen es eher wagen können, frei zu reden, während

Jedenfalls aber muß dieser Proceß des Schreibens und Memorirens als ein verschwindender gefaßt werden und es darf von ihm nichts in den Vortrag übergehen. Auch wo die Predigt geschrieben wird, muß sie im Geiste sogleich als Rede, nicht als Aufsatz concipirt werden[13]. Als Rede müssen wir sie in uns herumtragen, sie muß uns immer auf der Zunge liegen; fortwährend müssen wir uns im Geiste auf der Kanzel denken, die Bibel vor uns aufgeschlagen, die Gemeinde um uns versammelt. Nur so werden wir Frische des Geistes genug bewahren, daß uns die Predigt über all' den Präparatorien nicht alt wird, sondern sich vielmehr über der Meditation stets erneut und verjüngt, so daß die Stunde des Vortrags doch eigentlich erst ihre wahre Geburtsstunde ist und der Zuhörer den Eindruck empfängt, als dränge sie sich eben erst jetzt frei und sicher aus dem Inneren hervor. Daß eine halb oder ganz abgelesene Predigt eine solche Wirkung nicht haben könne[14], versteht sich von selbst. Aber auch eine schülerhaft und schlecht memorirte, sowie eine eigentlich extemporirte Predigt, bei welcher man dem Redner die Geburtswehen ansieht, unter denen sich die Gedanken hervorarbeiten, macht einen peinlichen oder bei großer Zungenfertigkeit einen widerlichen Eindruck. — Endlich aber dürfen, damit die Predigt ihr frisches Colorit bewahre, jene verschiedenen Operationen der Erfindung, Anordnung und Ausarbeitung nicht in todter Besonderung aufgefaßt werden, sondern Eines muß auf das Andere bestimmend, ergänzend und berichtigend einwirken. Im Augenblick der geistigen Conception muß eigentlich schon die ganze Predigt vorhanden sein, wie die Pflanze im Keim. Sie muß sich vor dem Geiste nur auseinanderlegen, sich setzen und abklären in chemischem Processe. Daher findet kein absolutes Nacheinander statt. Die Anordnung wirkt oft wieder auf die genauere Fixirung des Thema's, die Ausführung auf die Anordnung zurück, und erst aus dem gehörten Worte läßt sich das geschriebene berichtigen. Es kann eine Predigt stilistisch vortrefflich sein, aber sie liest sich besser, als sie sich anhört: darum müssen wir uns in die Predigt nicht nur hineindenken, sondern

---

bewegliche besser thun, Gedanken und Ausdruck durch vorherige schriftliche Aufzeichnung zu fixiren; s. A. Schweizer, Schleiermacher's Wirksamk. als Prediger S. 87 ff. Ein falscher Geniedünkel hat schon Manchen irre geführt; für Anfänger ist gewiß immer wieder Schreiben und gewissenhaftes Memoriren zu empfehlen. So sagt schon der alte Zalansky (bei Burk, Pastoraltheologie S. 162): „Ein junger Prediger soll seine Predigten recht aussitzen und ausschwitzen; erst concipiren, und wenn sie gründlich verfertigt sind, dem Volke vortragen; er soll nicht extemporisiren." . . . „Schämen sollen sich die, welche sich daraus noch einen Ruhm machen wollen, daß sie in vielen Jahren nicht ein Blatt Papier zur Abfassung ihrer Predigten angewendet haben." Treffliches auch hierüber bei Vinet unter dem Abschnitt Elocution (Homil. p. 410 ss.). Deßhalb sollen indeß die Predigten doch nicht nach der Lampe riechen. Artis est artem celare.

[13] Der heilige Geist, sagt Goßner, habe am Pfingstfeste feurige Zungen, und nicht Schreibfedern ausgetheilt. — „Viel denken" und „wenig schreiben" war Wenzel's Grundsatz, und doch schrieb er gewissenhaft wenigstens die Disposition nieder.

[14] S. Rosenkranz S. 313 (2. Ausg. 369): „Unsere frühe Verwöhnung an das Lesen und Schreiben und unsere zu geringe Gewöhnung an das Denken ist, vorzüglich bei den gelehrt Gebildeten, der Grund, die freie Rede, welche nur aus der Selbstgewißheit des Geistes entstand, niederzuhalten." — Vgl. Palmer a. a. O.

auch hineinhören[15]. Nur so geschieht es, daß sich die Predigt über dem Memoriren, welches vielmehr ein Meditiren sein soll, immer mehr aus- und abrundet, ja bis in den innersten Kern hinein verklärt und vergeistigt, bis auf den Moment des Vortrags, durch den sie sich doch eigentlich erst als reife Frucht vom Prediger ablöst[16].

Was nun endlich den Vortrag betrifft, so pflegen die Regeln für denselben meist negativer Art zu sein. (Harms faßt Alles in die drei L zusammen: langsam, laut, lieblich!) Namentlich über die sogenannte körperliche Beredsamkeit lassen sich nur die allgemeinsten Cautelen aufstellen, da hierbei das Meiste durch die Individualität des Redners bedingt ist[17].

---

[15] In dieser Beziehung ist allerdings das laute Memoriren oder doch wenigstens das innerliche Halten der Rede statt des bloßen Durchdenkens zu empfehlen. — „Burnet, Erzbischof von Salisbury, hatte die Gewohnheit, wenn er spazieren ritt oder ging, über einen gewissen Text mit lauter Stimme ohne Vorbereitung zu reden, wodurch er eine solche Uebung erlangte, daß er von einer jeden Sache ohne langes Nachdenken auf eine geziemende Weise reden konnte." Burk, Pastoraltheologie S. 163.

[16] Daraus folgt, daß eine und dieselbe Predigt nicht zum zweiten Male gehalten werden kann. — Das gilt aber nur, wo die Predigt wirklich eine reife Frucht geworden. Anfängern kann vielmehr unter Umständen gerathen werden, dieselbe Predigt öfter zu halten; doch so, daß immer eine Vervollkommnung eintritt und damit immer eine neue Schöpferfreude. Auf einer alten Predigt herumreiten — ein trauriges Ding! „Das Nichtgenügen früherer Predigten (sagt Palmer S. 713) sollte bleiben, so lange wir leben." Schon Augustin war mit seinen Predigten immer unzufrieden, nachdem er sie gehalten. Wann wird die Unsitte aufhören, eine einmal gelernte Predigt, gleich einer einstudierten Rolle, in verschiedenen Kirchen zum Besten zu geben?

[17] Herder hatte keine, Schleiermacher nur wenig Gesticulation. Nachahmen läßt sich hier nichts, am wenigsten vor dem Spiegel einstudieren. Ein guter Freund, der uns auf falsche Betonung und schlechte Geberden aufmerksam macht, ist der beste Spiegel. Im Uebrigen bleibt es bei Goethe's Worten (im Faust):

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.
Sitzt ihr nur immer, leimt zusammen,
Braut ein Ragout von Andrer Schmaus,
Und blast die kümmerlichen Flammen
Aus eurem Aschenhäufchen 'raus!
Bewunderung von Kindern und von Affen,
Wenn euch darnach der Gaumen steht;
Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,
Wenn es euch nicht von Herzen geht."

. . . „Es trägt Verstand und rechter Sinn
Mit wenig Kunst sich selber vor,
Und wenn's euch Ernst ist, was zu sagen,
Ist's nöthig Worten nachzujagen?
Ja, eure Reden, die so blinkend sind,
In denen ihr der Menschheit Schnitzel kräuselt,
Sind unerquicklich wie der Nebelwind,
Der herbstlich durch die dürren Blätter säuselt."

allerdings nicht aus, daß man sich je mit dem Tüchtigsten und Trefflichsten bekannt mache, wo die Gelegenheit gegeben ist. Hier kommt uns die reiche Predigtliteratur zu statten. Das Lesen einer Predigt ist freilich nicht, was das Hören; aber es hat auch wieder seine Vortheile. Hier darf die Kritik weit mehr hervortreten als beim Hören während des Gottesdienstes. Aus dem Lesen von Predigten sollte man, weit mehr als geschieht, ein Studium machen. Jeder Künstler wird an die Betrachtung von Kunstwerken gewiesen; der Dichter muß wieder Dichter lesen, warum soll dieß nicht auch mit Predigten geschehen? Eine mit Anderen gelesene Predigt nachconstruiren, ihre wirksamen Punkte auffinden, in das Geheimniß ihres tieferen christlichen Lebenszusammenhanges eindringen, die Predigtweise des Einen mit der des Anderen vergleichen (Harms und Schleiermacher, Dräseke und Reinhard, Al. Schweizer und Tholuck, Steinmeyer und Ahlfeld) ist eine Uebung, zu welcher Studierende von dem Lehrer der Homiletik, mehr als geschieht, anzuleiten wären. (Homiletische Kränzchen.) Dieses kritische Lesen ist auch das sicherste Bewahrungsmittel gegen ein sklavisches Nachahmen von sogenannten „Musterpredigten“, wobei es den Nachahmern gewöhnlich begegnet, daß sie gerade die Fehler und Excesse nachahmen[5].

Geschichte der Homiletik (Literatur s. im liter. Anh. unter D, a.).

a. Geschichte der christlichen Predigt.

Die älteste Predigt war *κήρυγμα*, und erst als sich ein christlicher Cultus geordnet hatte, entwickelte sich die Form der Homilie; doch gingen neben ihr auch freiere Reden einher. Origenes, Eusebius von Cäsarea, Eusebius von Emisa, Gregor der Wunderthäter, Athanasius, Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, Cyrill von Jerusalem, Ephräm der Syrer, Macarius, Amphilochius, besonders aber Johannes Chrysostomus haben uns theils Reden, theils Homilien hinterlassen — nicht immer frei vom Einfluß der antiken Rhetorik, die sie in den heidnischen Schulen gelernt hatten. In der lateinischen Kirche zeichnen sich die kirchlichen Vorträge eines Zeno Veronensis, Ambrosius, Gaudentius, Augustin, Leo I. u. A. aus (vgl. Homiliarium patristicum von Pelt und Rheinwald, oben S. 374 und F. Probst, Katechese und Predigt vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh. Bresl. 1884). — Im Mittelalter kam das Predigen in Abnahme. In der griech. Kirche hielten Joh. Damascenus und Photius Reden zu Ehren der heil. Jungfrau und der Bilder; aber schon die 2. trullanische Synode (692) hatte die Geistlichen an die Benutzung der alten und bewährten Homilien gewiesen. Auch im Abendlande half man sich Anfangs mit Sammlungen (Postillen, d. h. post illa scil. verba Domini sive Scripturae Sacrae), die auf Geheiß Karl's des Großen durch Paul Warnefrid und Alcuin veranstaltet worden waren und denen ähnliche Sammlungen von Rhabanus Maurus, Haymo

[5] Vgl. hierüber G. A. F. Sickel, Grundr. der christl. Halieutik S. 16 f. Das an einigen Orten übliche Ausschreiben von Preisen für die beste Predigt scheint uns unstatthaft und der Würde der Predigt zuwiderlaufend. Für wissenschaftliche Untersuchungen mag man Preisfragen stellen; auch rein künstlerische Leistungen (Dramen) lassen sich auf dem Wege des Wetteiferns um einen ausgesetzten Preis erzielen. Aber Predigten, geistliche Lieder, Gebete? Nein!

von Halberstadt u. a. nachfolgten. Nach diesen Mustern sollte in der Landessprache gepredigt werden (vergl. W. Wackernagel, altdeutsche Predigten und Gebete. Bas. 1876; J. Marbach, Gesch. der deutschen Predigt vor Luther. Berl. 1873 f.; R. Cruel, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879; dazu L. Bourgain, la chaire française au XII. siècle d'après les manuscrits. Par. 1881). Mit dem Ueberhandnehmen der Hierarchie und der Aeußerlichkeit im Cultus wurde dieß jedoch wieder in den Hintergrund gedrängt, und wenn die christliche Rede sich mächtig erwies, so geschah es weniger in der Kirche als auf offenem Felde, ja oft auf der Straße (in den Klöstern ward lateinisch gepredigt). Insbesondere ragt der heilige Bernhard (Doctor mellifluus) und neben ihm der große Scholastiker Thomas v. Aquino als Prediger hervor. Einen neuen Schwung brachten seit dem 13. Jahrh. die Bettelmönche in das Predigtwesen; über den Franciscaner Berthold aus Regensburg († 1272), der, wenn den Chronisten zu glauben ist, bisweilen vor 60,000 Menschen predigte, vgl. die Ausgaben von Kling (Auswahl von Predigten, 1824), Göbel (vollständ. Samml. in neuhochd. Uebers. 1850 u. 57), *Pfeiffer (vollständ. Ausg. der Originale, Wien 1862; Bd. II von J. Strobl 1880); ferner: Karl Schmidt, Berthold von Regensburg, ein christl. Volksprediger (Stud. u. Kritiken 1864. 1), Wagenmann in der 2. Aufl. von Herzog's R.-E. II, 337 ff. u. die Schriften von Stromberger (Gütersl. 1877) und K. Unkel (Köln 1882). Unter den Mystikern zeichneten sich Meister Eckart, Heinrich Suso und besond. Joh. Tauler als Prediger aus. Desgleichen wirkten Joh. Milicz, der Vorläufer von Hus, und dieser selbst vortheilhaft auf die Predigt ein. Der Kanzler Gerson predigte theils lateinisch, theils französisch. Gewaltig in der Rede war besonders der Florentiner Girolamo Savonarola (vgl. die Monographien von Rudelbach zc. oben S. 339 f.). Das 15. Jahrh. führte wunderliche Gegensätze mit sich. Das Komische drängte sich dicht an das Ernste; daraus hat man die burleske Predigtweise eines Gabriel Barletta, Olivier Maillard, Michael Menot und theilweise auch des trefflichen Geiler von Kaisersberg zu erklären. Eine biblisch gerichtete Predigt in der Landessprache haben die Brüder vom gemeinsamen Leben (s. Ullmann, Reformatoren vor der Reform. Bd. II) befördert. — Besonders aber führte die Reformation des 16. Jahrh. zu einer Wiedergeburt der christlichen Predigt aus dem Worte Gottes. Vor Allem ragt hier Luther selbst hervor (Kirchenpostille, vgl. Lenz II. S. 26—29 u. E. Jonas, die Kanzelberedsamkeit Luther's nach ihrer Genesis, ihrem Charakter, Inhalt und ihrer Form, Berl. 1852; Luther's Evangelien-Predigten, ausgew. von G. Schlosser. 3. Aufl. Frankf. 1884); neben ihm ist jedoch auch Zwingli mit Ehren zu nennen, obwohl Beider Weise nach ihren Individualitäten und ihrer Stellung eine sehr verschiedene war. Eigenthümliche Vorzüge finden sich auch bei Calvin (vgl. Henry II, 192 ff.); auch die meisten übrigen Reformatoren (Oekolampad, Bullinger, Berthold Haller) waren gute Prediger. Die Zeit der Eigenthümlichkeit hörte indessen bald auf; Luther's Postillen folgten andere nach, die wieder von Anderen mit mehr oder weniger Glück benutzt wurden. Von diesen Postillatoren sind besonders zu merken: Anton Corvinus, J. Brenz, J. Avenarius (Habermann), Martin Chemnitz, L. Osiander (Bauernpostille), J. Matthesius (Bergpostille) und Veit Dietrich (Kinderpostille u. Hauspostille; letztere neu herausg. v. J. T. Müller, Stuttg. 1845). — Das Ende des 16. u. 17. Jahrh. brachte manche Geschmacklosigkeit mit sich (s. die Beispiele bei Schuler); besonders wurde auf den Kanzeln viel gezankt (Controverspredigten) und auf die Ketzer gescholten. Daneben wirkten indeß

bei ihm nicht selten der Tiefe des Eindrucks, während uns übrigens aus seinen Predigten eine edle Begeisterung anweht, die mitunter an Herder erinnert. Auf die Spitze getrieben erscheint die an's Bizarre und mitunter an's Geschmacklose streifende Originalität bei F. A. Krummacher. Großes rhetorisches Talent und stilistische Vollendung zeichnet die Predigten von Theremin aus, und im Allgemeinen läßt sich behaupten, daß mit dem Lebendigwerden der Theologie auch die Predigten wieder lebendiger und individueller geworden sind[7]. Es ließe sich eine große Reihe von Namen nennen, in deren Predigten sich bald mehr die dialektische Schärfe oder die Tiefe des Gedankens, bald mehr die Innigkeit und Ueberschwenglichkeit des Gefühls, bald mehr die Kraft der evangelischen Ueberzeugung und das Feuer eines neu erwachten, bisweilen auch maßlosen und hyperorthodoxen Eifers in sehr verschiedenen Formen und Färbungen kund giebt. Es genüge, ohne Unterscheidung dieser verschiedenen Richtungen, nur an die mehr oder weniger gefeierten Namen zu erinnern. So an Menken, Emmerich, Hoßbach, Jonas, Sydow, de Wette, Al. Schweizer, Grüneisen, Tholuck, Nitzsch, Fr. Strauß, Harleß, Jul. Müller, Joh. Tob. Beck, Fr. Arndt, die beiden Hofacker, G. D. Krummacher, Ahlfeld, Schenkel, Rust, Palmer, Ehrenfeuchter, Ebrard, Steinmeyer, Couard, Gerok, W. Hoffmann, Kohlbrügge, Sander, Mallet, Bernet, Büchsel, Kögel, L. Harms (in Hermannsburg), W. Löhe, Langbein, Petri, Müllensiefen, Kapff, W. Beyschlag, R. Rothe, Howard, Brückner, Kahnis, W. Baur, K. Burk, Luthardt, Uhlhorn, Dryander, H. Schultz und A. m. Den modernen Rationalismus vertreten, jedoch in verschiedener Weise, Schwarz (in Gotha), H. Lang (in Zürich), A. Bitzius, Hausrath in Carlsruhe. Unter den französischen Kanzelrednern verdienen Adolf Monod (deutsch in 8 Thln. Bielef. 1860—62), Alex. Vinet (Discours, Méditations, Études évangéliques 1837—51), Grandpierre, E. de Pressensé, als Vertreter der modernen Richtung Colani, Coquerel, Vater und Sohn, unter den englischen Prescott, Robertson, Kingsley u. A. auch von Deutschen studiert zu werden. Eine eigenthümliche Erscheinung ist der gewaltige englische Baptistenprediger C. H. Spurgeon (in's Franz. übersetzt von Bérard, in's Deutsche von Krapf, Rehfueß, Balmer-Rinck u. A.). Ueber den nordamerikanischen Prediger H. W. Beecher vgl. Gelzer's Monatsbl. 1850. S. 244; ausgew. Predigten desselben deutsch von E. Kannegießer. Berl. 1874[8]. — In der katholischen Kirche sind (außer den oben Genannten) M. Sailer, Mutschelle, M. Boos, J. Brand, H. Förster, Rob. Kälin zu nennen. Aufsehen erregten, ein Jeder zu seiner Zeit, Zacharias Werner in Wien, Lacordaire († 1861 zu Sorrèze in Frankreich) und der Pater Hyacinthe, früher in Paris, dann, nach seinem Austritt aus der kathol. Kirche (1869), unter seinem eigentl. Namen Loyson 1873—74 altkathol. Prediger zu Genf, seit Febr. 1879 Prediger der von ihm gestifteten „katholisch-gallicanischen Kirche" zu Paris; endlich P. Ventura in Rom, Gavazzi und die Prediger der italienischen Reform.

---

[7] Vgl. Palmer, Homiletik S. 40. (Doch ist es zu viel gesagt, wenn es heißt, daß unter den rationalistischen Predigten eine der andern gleich sehe.)

[8] In neuerer Zeit ist diese Predigtweise als „Sensationspredigt" bezeichnet worden. Eine Uebersicht über die amerikanische Predigtliteratur giebt die in Manchester erschienene Mustersammlung Preacher's Treasury; vgl. auch das seit 1869 in Cincinnati erscheinende Christian Quarterly von W. T. Moore.

b. Geschichte der Predigttheorie.

Christus predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten. Die Apostel verkündeten an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott. Dazu bedurften sie keiner menschlichen Anweisung. Der Geist gab ihnen ein, was sie reden sollten. Es ist daher „eine Hauptaufgabe der theologischen Wissenschaft, das Wesen der apostolischen Predigt recht gründlich zu erkennen, um so einen Maßstab für die christliche Predigt überhaupt zu gewinnen" (Beyer a. a. O. S. 19). Als aber die Gemeinde gegründet war und menschlich geordnete Verhältnisse eintraten, bildete sich neben der Theologie als Wissenschaft auch die Predigtkunst aus. „Schon Origenes brachte den Grundsatz zur Anerkennung, daß die didaskalische Predigtform ein Kunstwerk sei" (s. Pelt [nach Paniel] S. 646). Aber wie man Anfangs die antike (platonische, aristotelische) Philosophie auf die christliche Wissenschaft übertrug, so gingen anfänglich auch die christlichen Redner zu heidnischen Rhetoren (Libanius, Themistius) in die Schule, und die Theorie der Predigt bildete sich aus der alten Rhetorik hervor. Diese voraussetzend, gab schon Augustin de doctrina christiana (Buch 4) Anweisung, wie man die in der Schrift enthaltenen Lehren vortragen müsse; schon er spricht de inveniendo und de proferendo und schließt sich vielfach an Cicero an, jedoch mit verständiger Rücksicht auf die Zwecke der christlichen Beredsamkeit. Ihm folgten Cassiodor, Isidor von Hispalis und Rhabanus Maurus (de instit. cler. III, 29—39). Alanus ab Insulis († 1203) schrieb eine Summa de arte praedicatoria, und Humbert de Romanis, ein Dominicaner († 1277), de eruditione concionatorum libri II. Aus den Schriften des Thomas v. Aquino (und Anderer) wurden dessen homiletische Grundsätze in einen Tractat zusammengefaßt unter dem Titel: Tractatus solennis etc. (vgl. Lentz I, 253). Daran schlossen sich Leonhard von Udine († nach 1470): Tractatus ad locos communes concionatorum (Ulm 1478) und Nic. Varianus in Mailand: Soixante et dix-sept questions quodlibétiques sur des matières prédicables. Boulogne 1511. Auch Joh. Reuchlin gab einen liber congestorum de arte praedicandi heraus (Pforzh. 1504. 4.). Besonders aber verdient das an die Reformationszeit heranreichende Manuale curatorum des Pfarrers Surgant in Basel Erwähnung, in welchem der modus praedicandi einläßlich abgehandelt wird (Argent. 1502. 2. ed. 1516; Auszüge bei Lentz I. S. 241 ff. und Herzog, Leben Oekolampad's I. S. 44—66). — Wie Luther in Allem mehr praktisch war als theoretisch, so haben wir auch auf diesem Gebiete von ihm mehr nur zerstreute Winke (treffliche unter Anderem in den Tischreden), welche erst Konr. Porta, Prediger in Eisleben, zu Ende des 16. Jahrh. (Pastorale Lutheri, 1586; s. Schuler I. S. 41), und dann J. G. Walch (Sammlung kleiner Schriften von der Gott gefälligen Art zu predigen, Jena 1746) zusammengestellt haben. Schon Luther verlangte sehr bezeichnend, der Prediger solle Beides sein, Dialecticus und Rhetor, empfahl aber dabei so zu predigen, daß auch Knechte und Mägde daran ihr Erbauen fänden. Melanchthon gab 1519 eine Rhetorik in 3 Büchern heraus und schrieb 1535 de officio concionatorum. Auch Erasmus' Ecclesiastes (s. de ratione concionandi libri IV, Basil. 1535 u. ö., zuletzt von F. A. Klein, Lpz. 1820) wurde vielfach benutzt. Von den Protestanten gaben Anleitungen: Andr. Hyperius (de formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II. Marburg 1553, ed. H. B. Wagnitz, Hal. 1781), Hieron. Weller (ein Schüler Luther's: de modo et ratione concionandi, Lips. 1558 u. ö.), Nic. Hemming

(ein Schüler Melanchthon's: Pastoralunterricht u. s. w.; im 6. Stück: wie er die Schäflein Christi mit gesunder Lehre weiden soll; s. Schuler I. S. 103), Luc. Osiander (ratio concionandi, Tub. 1582), Jac. Andreä (methodus concion. Francof. 1595), Andr. Pancratius (1571 u. ö.), Rebhan (concionator 1625; vgl. Tholuck, Geist der luther. Theologen Wittenbergs ꝛc. S. 258), Aegidius Hunnius, Joh. Hülsemann, Ch. Schleupner, F. Förster, der ältere Carpzov, der lutherische Pfarrer zu Prag Zalansky (vgl. Burk, Pastoraltheologie S. 162), Chr. Chemnitz († 1666), Heinr. Müller (orator ecclesiasticus, Rostoch. 1670. 4.), J. W. Baier (ein Schüler Arnd's: compendium theologiae homileticae, 1677), Joachim Leyser (cursus homileticus, Viteb. 1701) u. A. — Von den Reformirten: St. Gaußen (de ratione concionandi 1678) und die Holländer S. van Til (1713), C. Vitringa († 1722), Ewald Hollebek (de optimo concionum genere, Leyd. 1768; 2. ed. 1770); der Engländer Fordyce: art of preaching (1745; deutsch: Theodor, oder die Kunst zu predigen, Hann. 1754. 70). — Nachdem Spener in seinen piis desideriis auf die ächt erweckliche und erbauliche Predigtweise hingewiesen hatte, erschienen bald Anleitungen in diesem Sinne (allerdings oft einseitig pietistisch), gegen welche dann wieder die Orthodoxen auftraten. So Löscher (in seinem Breviarium homileticum. Viteb. 1720) gegen Lange's Oratoria sacra (Francof. 1707). Dazu fehlte es auch nicht an geschmacklosen Anleitungen zu blumenreichem Predigen. So schrieb u. A. ein Rector zu Zittau, Christian Weise: de elegantiis realibus seu orationum flosculis. — Dagegen zeichnete sich zu Anfang des 18. Jahrh. Fr. Andr. Hallbauer zu Jena durch seinen „nöthigen Unterricht zur Klugheit, erbaulich zu predigen" aus (Jena 1723 u. ö.). Aus der Wolffischen Schule gingen hervor: J. J. Rambach (Erläuterung über die praecepta homiletica, herausg. von Fresenius, Gießen 1736. 4.), J. G. Reinbeck (Grundriß einer Lehrart, ordentlich u. erbaulich zu predigen) und S. J. Baumgarten (Anweisung zum erbaulichen Predigen. Frankf. 1752). Diese Schule trieb die Definirsucht auch auf der Kanzel bis auf's Aeußerste, wogegen G. F. Meier in Halle (selbst ein Wolffianer) warnend auftrat (Gedanken vom philosophischen Predigen, 2. Aufl. Halle 1762). Weiter erschienen gegen und um die Mitte des 18. Jahrh. die Werke von Rom. Teller (1728. 41), Kortholt (1748), Simonetti (1754), Förtsch (1757) u. s. w. Die weiteren Theorien von Mosheim (Anweisung, erbaulich zu predigen; herausg. von Windheim. Erl. 1763 u. ö.), W. A. Teller (Leitfaden homiletischer Vorlesungen, Helmst. 1763), Gruner (Halle 1763), C. F. Bahrdt (1773), Steinbart (Züllichau 1779 u. ö.), Marezoll (über die Bestimmung des Kanzelredners, Leipz. 1793), Schmid (Anleitung zum populären Kanzelvortrag. 3 Bde. 2. Aufl. Jena 1795—1800), Thym (Halle 1800), Thieß (Altona 1801) tragen alle mehr oder weniger das Gepräge der oben charakterisirten Richtung im Predigen. In diese Zeit fallen auch die meisten Journale, Magazine, Archive, Predigtentwürfe u. s. w.; denn „kein Handlungshaus" (sagt Palmer, Homiletik S. 38) „hat eine solche Menge von commis voyageurs in die Welt hinausgesendet, um mit dem Artikel ‚Predigtentwürfe' hausiren zu gehen, als die Firma ‚Denkglaube und Comp.'" Den Abschluß der älteren, mehr im formell Rhetorischen sich bewegenden Theorie bildet das in seiner Art treffliche Werk von Schott (das wissenschaftliche Complement zu Reinhard). — Mehr in das Innere, aus dem die Rede stammt, führte Theremin zurück, und nicht minder haben die meisten der (im Anh. genannten) Werke aus neuerer Zeit die Homiletik in Verbindung mit den durch die Philosophie und die neuere Theologie

angeregten Ideen vom Wesen der Religion, des Christenthums, der Kirche, des Cultus, sowie im Zusammenhange mit den religiösen Kunstideen behandelt. Wie mächtig bestimmend auch in dieser Richtung Schleiermacher gewirkt hat, zeigen noch die neuesten homiletischen Werke von Bassermann und A. Krauß. — Von den Katholiken (nach der Reformation) entwarf zuerst A. Valerius von Verona eine Rhetorica ecclesiastica (1574). Ihm schlossen sich an Natalis Alexander (1702), Gisbert (l'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique, Lyon 1715; herausgeg. von Lenfant, Amst. 1728; deutsch von Kornrumpf 1740. 69), Fénelon (dialogues sur l'éloquence en général et sur celle de la chaire en particulier, Par. 1714 u. ö.; deutsch von Schlüter, Münster 1803; von Schaul, mit Vorrede von Werkmeister, Tüb. 1809), J. S. Maury (principes de l'éloquence pour la chaire et le barreau. Par. 1789. 3. éd. 1810. 2 voll.). Von den deutschen Katholiken sind als Theoretiker bes. Ignatius Wurz (1770—72. 2 Bde.), Rud. Graser († 1787), J. Brand, J. B. Zarbl, J. Lutz und J. Jungmann zu nennen.

Literatur zur Homiletik im Anh. unter D.

Pastoraltheologie (im engeren Sinne des Wortes).

§ 109. Wissenschaftlicher Charakter und Gegenstand der Disciplin.

Während sich Liturgik und Homiletik auf die öffentliche Thätigkeit des Geistlichen im Cultus beziehen, hat es die Pastoraltheologie (im engeren Sinne) mit der Leitung des christlichen Gemeinde- und Privatlebens oder mit der Hirten- und Seelsorge zu thun. Auch hier läßt sich indessen eine mehr amtlich gebundene und eine persönlich freie Thätigkeit unterscheiden. In der ersteren zeigt sich die Treue, in der letzteren die Liebe und Hingebung des Seelsorgers. Die Vorschriften für die erstere fixirt das Kirchenrecht; die für die letztere sind aus der christlichen Ethik abzuleiten. In beiden müssen Erfahrung und Uebung das vollenden, was die Wissenschaft theoretisch nur in den allgemeinsten Grundzügen darstellen kann.

Die Benennung[1] ist schwankend. Manche bezeichnen das Ganze der praktischen Theologie als Pastoraltheologie, aber unrichtig[2]. Am

[1] Ueber das Wort Pastor vgl. oben S. 41 und Vinet, théolog. past. p. 6.

[2] Palmer (in Herz. R.-E.[1], XI, 175 ff.) unterscheidet beide in der Weise, daß die praktische Theologie die Thätigkeiten der Kirche, die Pastoraltheologie die des Pastors darstellt. Dadurch erhält dann freilich die Pastoraltheologie ein größeres Gebiet, als man ihr gewöhnlich einräumt. „Die Pastoraltheologie", heißt es, „ist keineswegs gewillt, sich bloß auf Krankenbette, Gefängnisse, Geisteskranke u. s. w. beschränken zu lassen." Nach dem Vf. würden Fächer, wie Homiletik und Katechetik, sowohl in der praktischen Theologie als in der Pastoraltheo-

nächsten steht ihr von den bisher betrachteten Disciplinen die Katechetik als die gemeinsame Grundlage der sämmtlichen kirchlichen Thätigkeiten, während die Homiletik und Liturgik nicht als Pastoralwissenschaften zu fassen sind; schon Harms hat richtig den Prediger und den Priester (Liturgen) vom Pastor unterschieden. Nur was diesen angeht, gehört in die Pastoraltheologie. Aber wie weit ist die letztere noch Wissenschaft? Wenn Rosenkranz[3] behauptet, es könne in der evangelischen Kirche keine Pastoraltheologie mehr geben, weil es keine besondere Moral für den Prediger gebe und weil sich die Seelsorge nicht in Regeln zusammenfassen lasse, ja wenn er sie den „Anfang des Pfaffenthums" nennt und ihr vorwirft, „sie laufe auf eine Anweisung zur Heuchelei", auf „ein System kleinlicher, die herzliche Hingebung tödtender Pfiffigkeiten, auf ein pfäffisches Imponiren" hinaus: so hat er dabei nur den Mißbrauch im Auge. Es giebt allerdings keine besondere geistliche Moral[4]; aber es giebt für den Geistlichen, wie für jeden

---

logie ihre Stelle finden, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man sie auffaßt. „Wir können", heißt es weiter, „die Differenz nicht schärfer ausdrücken, als wenn wir sagen, die praktische Theologie ist Wissenschaft, die Pastoraltheologie aber nicht. Das will nicht heißen, die letztere habe überhaupt mit der Wissenschaft nichts zu thun; vielmehr muß sie, wenn sie nicht in erbauliche Salbaderei auslaufen oder nach dem Geschmack der Pastoraltheologen lauter willkürliche Regeln neben einander stellen soll, durchaus die Wissenschaft zur Voraussetzung, zum Hintergrund haben." Modificirt erscheint jedoch diese Ansicht in der 2. Aufl. der „Pastoraltheologie" des Vf. Vgl. die Selbstrecension in den Jahrbb. für deutsche Theol. IX. S. 405. Nach dieser späteren Fassung würde die Pastoraltheologie nicht mehr „zu einer einzelnen praktisch-theologischen Disciplin mediatisirt", sondern wie die praktische Theologie das Leben und die organischen Thätigkeiten der Kirche, so würde die Pastoraltheologie das Leben und die Thätigkeit des Pastors beschreiben. Es würden sich demnach drei Theile ergeben: 1. vom Pastorat, 2. vom Pastor, 3. von der Pastoration. Daß dann aber die „Pfarrmoral", die in Nr. 2 zu behandeln wäre, ein Stück Ethik ist, giebt der Verf. selbst zu. Auch Vilmar (Lehrb. der Pastoraltheol. S. 3) sieht in der Pastoraltheologie die „Lehre von der Führung und Verwaltung des geistlichen Amtes". „Mit Beziehung auf die andern Glieder der Theologie ist sie demnach die Lehre von der Verwerthung der aus der Theologie geschöpften Schriftlehre für die Berufung, Erleuchtung, Bekehrung und Heiligung der Glieder der Gemeinde." So aber fiele die Pastoraltheologie mit dem zusammen, was wir lieber als „praktische Theologie" bezeichnen. Vgl. § 96.

[3] Vorrede zur 1. Ausg. der Encykl. S. XXXI. u. S. 352 der 2. Ausg. Vgl. dagegen Schleiermacher § 299—308. Harms III. S. 26—27 u. vorzüglich Vinet. théol. past. p. 293 ss.

[4] Viele der älteren Pastoraltheologien haben allerdings den Fehler, den exemplarischen Wandel des Geistlichen bis in's Detail auszuführen. Beispiele (besonders aus katholischen Schriftstellern) bei Graf, prakt. Theologie S. 160 ff. — Auch wurden nicht selten besondere pastorale Tugenden aufgestellt oder casuistische Fragen behandelt: z. B. von Thym: Briefe, die Simplicität der Prediger betr. Halle 1798. Linde, Parisius, Möller, über die theolog. Gravität, drei Beantwortt. einer Preisfrage, hersg. v. J. R. G. Beyer. Lpz. 1791. (Köhler,) Versuch einer consequenten Beantwortung der Frage, ob sich für einen Prediger gezieme, Maurer zu werden. Lpz. 1815. Ueber diese Frage ist auch in neuerer Zeit wieder debattirt worden; vgl. E. W. Hengstenberg, die Freimaurerei und das evang. Pfarramt. Berl. 1854 f. 3 Thle. (Abdr. aus der evang. K.Zeitung), und die Gegenschriften. Hebel, „ob ein Prediger an gesellschaftlichen Spielen und andern Belustigungen ohne Schaden seines Amtes und ohne ein Aergerniß zu geben, Antheil nehmen dürfe" (Beantwortung einer Synodalfrage), in dessen

Anderen, einen Kreis specieller Berufspflichten die ihm entweder von Amtswegen obliegen oder die ihm die richtige Einsicht in die Stellung, die Gott ihm gegeben, und sein eigenes Gewissen auferlegt. Was das Erstere betrifft, so darf sich die Wissenschaft der Pastoraltheologie nicht mit dem begnügen, was besteht — wie Manches wird nicht dem Geistlichen zugemuthet, was besser Anderen übertragen würde! — sondern sie hat zu bestimmen, was mit Recht von dem Geistlichen verlangt werden dürfe, ja was er, als in seinen Berufskreis gehörend, zu verlangen habe (die Competenzfrage über sein Verhältniß zur Schule, zum Armenwesen, zur öffentlichen Sittenzucht). Dieß greift in das Kirchenrecht ein (wovon unten). Aber auch das, was sich der Geistliche aus freiem Antrieb auferlegt, bedarf einer noch specielleren Durchsprechung, als sie in der Ethik stattfinden kann, die nur das Allgemeine darüber aufstellt. Das Capitel der Klugheit, oder, wenn man lieber will, der Weisheit, d. h. der rechten sittlichen Kunstfertigkeit des Handelns nach bewußten Zwecken, mit Ergreifung der geeigneten Mittel (weit entfernt von der Rosenkranz'schen „Pfiffigkeit"), ist ein sehr weites Feld, das sich freilich nicht in abstracte Regeln fassen, aber doch nach ethischen Grundsätzen näher bestimmen läßt. Dafür reicht allerdings bloße Büchergelehrsamkeit nicht aus. Der eigene Takt muß das meiste thun; doch kann dieser auch gebildet, geleitet und geschärft werden. Besonders kommt dem Anfänger hier die Erfahrung Anderer zu statten. Freilich kann auch sie nicht absolut maßgebend sein. Eine geistliche Anekdotensammlung ist noch keine Pastoraltheologie. Die Fälle sind sich nie ganz gleich, und was an dem einen Ort und zu der einen Zeit am Platze war, ist es zu einer anderen Zeit, an einem anderen Orte nicht. Was ein Oberlin, ein Dann, ein Flattich thun konnten und was bei ihnen als Genialität erscheint, kann, von einem Anderen nachgeahmt, zur Plattheit werden. Aber auch schon dem Studierenden Winke zu geben, wie er die Erfahrung zu nützen habe, ist Verdienst. Will man für diesen apostolischen Liebesdienst, den der im Amt ergraute Mann hier dem Jünglinge zu leisten hat, den vornehmen Namen der Wissenschaft nicht gelten lassen, so wollen wir darüber nicht rechten. Wir glauben selbst, daß hier die Kathederweisheit ein Ende hat und daß sich die Pastoraltheologie an der Hand eines im geistlichen Amt erprobten Führers besser lernt, als im Auditorium[5] (was wir von der Liturgik

---

Werken Bd. 7. S. 101 ff. Da wird man denn wohl an den Prediger bei Jean Paul (im Hesperus) erinnert, der in Oemler's Pastoraltheologie nachschlägt, wie sich ein Prediger zu benehmen habe, dessen Sohn gehängt werden soll. Vgl. Schweizer, St. u. Kr. 1838 S. 20 ff. „Wer nicht mit selbsteigener Klugheit gesegnet ist, dem wird auch die beste Pastoraltheologie sie nicht eintrichtern; wer sich aber eines praktischen Verstandes und dabei eines guten Willens erfreut, der braucht sie nicht." Palmer a. a. O. Ueber die Theilnahme des Geistlichen an den politischen Tagesfragen vgl. Fabri, die Stellung des Christen zur Politik, S. 90 ff.

[5] Gegen die auf Universitäten vorgetragene Theorie bemerkt schon Ach. Nitsch, „es fehle diesen Docenten an der eigenen Erfahrung und Menschenkenntniß, daher ihre Theorien selten anwendbar seien." S. Schweizer a. a. O. S. 35. Am Ende ist wohl mit Palmer zu gestehen, daß die „Pastoraltheologie" als solche gar keine Wissenschaft ist und sich eben darin von der „praktischen Theologie" wesentlich unterscheidet (in der angef. Abh. S. 359). Sie enthält mehr consilia als

und Homiletik keineswegs, von der Katechetik nur in beschränkterem Maße zugeben); doch soll auch hier die Wissenschaft wenigstens in großartigen Umrissen die Bahnen bezeichnen[6], in denen sich das Pastoralleben zu bewegen hat. Es ist dieß am Ende der theologischen Laufbahn um so nöthiger, wo den Meisten die Brücke aus der Schule in's Leben[7] fehlt. Die Pastoraltheologie hat diese Brücke zu bauen; sie hat den künftigen Hirten mit Stab und Ring zu bekleiden, ihm die geistige Investitur zu verleihen[8].

Sollen wir nun den pastoralen Wirkungskreis der Geistlichen, soweit ihn die Theorie zum Voraus fixiren kann, näher beschreiben, so wird sich seine Thätigkeit auf drei verschiedenen Gebieten bewegen[9], und auf jedem wird sich wieder das mehr Amtliche (Officielle) und das Freie (Individuelle) unterscheiden lassen, wobei freilich das Eine in das Andere übergeht, nach folgendem Schema:

1. Das Verhältniß des Pastors zu seiner Gemeinde im Ganzen.

a. Der Geistliche als verordneter Vorstand der Gemeinde. Er, als der Presbyter κατ' ἐξοχήν, steht an der Spitze des Presbyteriums (Bannes, Stillstandes), und so kommt ihm die Leitung (κυβέρνησις) der Gemeinde, die Handhabung der kirchlichen Ordnung und Zucht gesetzlich zu, wobei er je nach den Gesetzen auch vom Staate Unterstützung zu erwarten hat. Dieß führt in das Capitel des Kirchenrechts. Aber auch da, wo die Gesetze ihn verlassen, wird er aus freier Bewegung der Liebe seiner Gemeinde mit seinem Wandel vorleuchten und sich als treuen Hirten derselben bewähren. — Besonders aber wird er sich über alles Gute freuen, das in der Gemeinde, auch ohne Anordnung von oben, aufblüht, und wenn er den ungesunden Regungen einer irregeleiteten Frömmigkeit (dem Separatismus und Sectenwesen) mehr mit dem Ansehen der besseren Einsicht als des Gesetzes entgegentritt, so

---

praecepta, und „ihre theilweise casuistische Natur entzieht sich jedem streng gegliederten Schema".

[6] „Nur wenn das christliche (praktische) und systematische Interesse einander anerkennend unterstützen, wird eine bessere Pastoraltheologie entstehen." Schweizer a. a. O.

[7] Schon S. Werenfels klagt hier über seine Zeit: „De oratoribus, qui ex rhetorum scholis in forum prodeunt, dixit olim Satyricus (Petronius), hos in alium sibi orbem videri delatos. Majore id jure dici potest de studiosis academicis, cum ad ecclesiam aliquam pascendam vocantur. In novum orbem sibi delati videntur." (Diss. de scopo doctoris theol.) Vgl. die Stellen aus Gerhard bei Danz S. 334. Und ganz ähnlich lauten die Klagen der neueren Zeit; s. Hupfeld's Nachwort zu Bickell über die Reform der protest. Kirchenverfassung, in besond. Beziehung auf Kurhessen. Marb. 1831. S. 52 f. Ist es seither anders geworden?

[8] „Darum stünde es der praktischen Theologie (als Wissenschaft) übel an, wollte sie auf die Pastoraltheologie herabsehen als auf eine Aschenbrödel, die sich lediglich in der Empirie umtreibe." Palmer a. a. O. zu § 96; vgl. dessen Artikel in Herzog's R.-E. 1. Aufl. XI. S. 179.

[9] Nach Marheineke § 377 zerfällt die Seelsorge in die drei Abschnitte der Belehrung, Segnung und Weihung. — Andere Eintheilungen von Danz, Köster, Kaiser u. Schweizer selbst bei Schweizer a. a. O. S. 43.

wird er dagegen freudig mitwirken, wo religiöses Leben sich gestaltet, ja er wird es nach Kräften mit anbahnen helfen. (Missionsstunden; Verbreitung von Bibeln und Erbauungsschriften; kirchliche Hülfsvereine; Betheiligung an der inneren Mission, vgl. den folg. §.)

b. Der Geistliche im Verhältniß zur Volksschule. Wie weit hier dem Geistlichen (als etwaigem Schulinspektor, sofern er nicht durch die „Emancipation der Schule von der Kirche" grundsätzlich von solchem Amte ausgeschlossen ist) ein amtlicher Einfluß zusteht, hängt von den Gesetzen ab. Aber auch hier ergänzt die freie Thätigkeit das Amtliche. Man wird doch wenigstens die Schule dem Geistlichen nicht verschließen. Was kann resp. muß ein Geistlicher noch außerhalb der Schule für die Schule thun? Sonntags-Repetirschulen; Sängerschulen; Schullehrerkonferenzen; Stellung zum Schullehrerseminar [10].)

c. Der Geistliche im Verhältniß zum Armenwesen der Gemeinde. Wie weit gehört die Armenpflege (διακονία τῆς τραπέζης) in die Hände dessen, der den Dienst am Worte hat? (Vgl. Apgsch. C. 6.) Das Mechanische mag leichter durch Andere bewerkstelligt werden (ursprüngliches Amt der Diaconen); aber der Oberaufsicht wird er sich nicht entziehen können. Und wo er auch des Rechnungswesens gänzlich überhoben ist, da wird er sich um so mehr aus freien Stücken als Vater der Armen erweisen. (Stiftung von Vereinen für Arme und Hülfsbedürftige; die Frau des Pfarrers die geistliche Gehülfin. Über die Arbeiten der inneren Mission und das eigentliche Diaconat s. den folg. §).

d. Stellung zum äußeren politischen Organismus der Gemeinde gegenüber dem Staate. Hier hört freilich die geistliche Thätigkeit als solche auf. So lange indessen der Geistliche noch theilweise Staatsbeamter ist, muß auch dieses πάρεργον mit aufgeführt werden. Dahin gehören die Canzleigeschäfte und Schreibereien (Führung der Tauf-, Ehe- und Todtenregister). Für die freie Thätigkeit bleibt auf diesem Gebiete nichts übrig; man soll sich nicht mehr aufladen, als nöthig ist. Kirchenbücher können und müssen indessen auch ohne Rücksicht auf die Staatszwecke (Civilstandsregister) vom kirchlichen Standpunkt geführt werden; bedeutsam ist, daß eben die Seelen gezählt werden [11].

---

[10] Uebrigens versteht es sich von selbst, daß das frühere Verhältniß, nach welchem (besonders in der kathol. Kirche) auch der Unterricht in den weltlichen Wissenschaften den Geistlichen übertragen war, ebenfalls seine großen Mißstände hatte. „Alles profane Wissen, welches durch bloß menschliche Forschung, zumal im Bereiche des natürlichen Lebens und für die Zwecke des Staates, gewonnen wird, darf der unmittelbaren Lehrthätigkeit der Kirche fern bleiben; möge der Staat es selbst besorgen oder wie immer besorgen lassen. Die Kirche dagegen lehre, was sie von Gott gelernt hat, und mache die Menschen, wie es vom Anfang an geschah, zu Gottesgelehrten. Und hierin soll der Staat weder vorschreiben noch hindern, weder ausschließend begünstigen, noch polizeilich beschränken." Augsb. Allgem. Ztg. 1854. Nr. 232, Beilage. Vgl. C. Kirsch, die Aufsicht des Geistlichen über die Volksschule rc. 2. Aufl. Lpz. 1861. In neuester Zeit ist diese Frage nicht selten eine brennende Verfassungs- und Gesetzesfrage geworden, welche besonders in Schullehrerkreisen mit Erregung verhandelt wird.

[11] Ueber diese Führung von Seelenregistern (vom kirchlichen Standpunkte aus) s. Schweizer a. a. O. S. 49.

hüten, seine Stellung so anzusehen, als dürfe kein religiöses Leben in der Gemeinde aufkommen, ohne von ihm patentirt zu sein [17]. In gewissem Sinne könnte man sogar sagen, die Pastoraltheologie habe dahin zu wirken, das specifische Amt des Pastors mehr und mehr entbehrlich zu machen; denn wenn schon im Cultus eine Mitthätigkeit von Seiten der Gemeinde gefordert werden muß, so noch weit mehr hier. Diese Mitthätigkeit muß dann freilich gefaßt werden als eine der pastoralen homogene und nicht als eine in separatistischem oder sectirerischem Geiste ihr entgegenwirkende. Ein Extrem ruft auch hier dem anderen. Die Ueberspannung des Amtsbegriffes kann auf die eine oder andere Weise zu üblen Consequenzen führen. Zwischen Hirt und Schaf findet wohl auf dem Naturgebiete ein specifischer Unterschied statt, nicht aber auf dem geistlichen Gebiete. Der Hirt soll nicht vergessen, daß auch er ein Schaf der großen Heerde und daß nur Einer (im eminenten Sinne) der gute Hirte ist. Und selbst ihn nennt die Schrift das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt.

Außer den genannten drei Verhältnissen, in welchen der Geistliche sich naturgemäß zu bewegen hat, können noch verschiedene besondere Beziehungen für ihn wichtig werden, z. B. das Verhältniß zu den Sekten, zu anderen Konfessionen, neben welchen er zu wirken hat, namentlich zur katholischen Kirche, zu größeren kirchlichen Parteien oder Richtungen u. dgl. Zudem finden in Beziehung auf das oben Erörterte selbst noch unendliche Modificationen statt. Die Wirksamkeit eines Landpastors ist eine andere als die des Seelsorgers in der Stadt, und auch hier wieder — welche Verschiedenheit zwischen Bauern- und Fabrikdörfern und Residenzen! — Endlich giebt es specielle Wirkungskreise, wie die eines Spital-, Zuchthaus-, Waisenhaus-, Garnison- und Feldpredigers, die alle wieder ihre besondere Theorie, aber auch alle ihren Mann mit den nöthigen Gaben erfordern.

---

[17] S. Karsten, über die Stellung des geistlichen Amtes (Mecklenburg. Kirchenblatt I, 2): „Die Geistlichen sehen sich häufig so an, als hätten sie vermöge ihres Amtes den christl. Glauben gepachtet, und wer ihn haben wolle, der müsse ihn von ihrer Hand empfangen. Jede Zurüstung der Gemeindeglieder, sich unter einander brüderlich in Christo zu berathen und zu erbauen, wird als gefährliche Ketzerei, als Sectenmacherei und wer weiß wie sonst bezeichnet. Was ein Gemeindeglied oft mit großer praktischer Gewandtheit erstreben könnte, muß es dann lassen, damit der Geistliche unbeholfen und unpraktisch, aber doch von Amtswegen seine Seelsorge üben möge." — In ähnlichem Sinne Prälat v. Kapff auf dem Berliner Kirchentag (Verhandlungen S. 115): „Die kathol. Priester freilich meinen, sie allein haben Recht und Gewalt, an den Seelen zu arbeiten; aber nach evang. Grundsätzen sollen die drei Aemter Christi, das prophetische, das hohepriesterliche und das königliche Amt, auf die ganze Gemeinde, so weit sie zu seinem Leibe wahrhaft gehört, vertheilt werden, und wenn gleich das Lehr- und Predigtamt seine besondere Berufung, Rechte und Pflichten hat, so wäre doch gewiß die Behauptung falsch, man müsse acht Jahre Philologie und vier Jahre Theologie studiert haben, um andern Menschen ein Wort der Lehre, der Ermahnung und des Trostes sagen zu können oder zu dürfen." — Ueber die innere Mission s. § 100.

Lit. im Anh. unter F, b.

§ 110. Praktische Hülfswissenschaften der Pastoraltheologie.

Sofern die Wirksamkeit des Geistlichen überall in die Verhältnisse des Lebens eingreift, wird eine wissenschaftliche Auffassung dieser verschiedenen Lebensgebiete und ein richtiger Blick in dieselben zur nothwendigen Aufgabe für ihn. Er wird sich demnach auch mit solchen Kenntnissen ausrüsten müssen, die zwar außerhalb der eigentlichen theologischen Disciplinen, mithin auch außer der Pastoraltheologie liegen, aber gleichwohl in den Kreis des Praktischen einschlagen. Dahin rechnen wir die Theorie der Erziehung (Pädagogik). Außerdem gehört aber hierher — neben dem Allgemeinsten aus der Landökonomie für den Landprediger — die psychische und selbst ein Theil der physischen Heilkunde (medicina clerica, pastoralis), besonders aber die Theorie des Armenwesens und überhaupt die Socialwissenschaft. Da in den Gebieten dieser Hülfswissenschaften heutzutage besonders die innere Mission praktisch zu wirken sucht, so finden dieselben auch in der sich neu bildenden Wissenschaft von der inneren Mission Berücksichtigung. Eine Bekanntschaft mit dieser letzteren ist daher für den Geistlichen besonders wünschenswerth.

Mit dem, was wir angeführt, treten wir zum Theil über den Studienkreis des Theologen als solchen hinaus. Die Meinung kann daher auch nicht sein, daß diese Fächer alle je in das theologische Pensum aufzunehmen seien[1]. Aber für den künftigen praktischen Beruf ist es von Wichtigkeit, die Gebiete, innerhalb welcher dieser Beruf sich bewegt, wenigstens kennen zu lernen. Hat der Geistliche die Volksschule zu beaufsichtigen und überhaupt im Schulwesen mitzureden[2], so darf ihm

[1] Es ist witzig gesagt worden, das sei „Pontius im Credo"; s. Graf, prakt. Theol. S. 174. Ganz gut; damit aber einer nicht von Pontius zu Pilatus geschickt werde, sondern gleich wisse, woran er sich zu halten habe, kann hier ein Fingerzeig nichts schaden. Unsere Meinung ist nicht, daß man über dieses Alles Vorlesungen hören soll: aber man kann sich Manches für die Zukunft ad notam nehmen. — Harms fragt seine Zuhörer („Pastor" S. 16): „Verstehen Sie sich auf Baurisse? Können Sie einen Pachtcontract aufsetzen? Wissen Sie, wie viel Kleesamen in einen Morgen Landes gesäet wird? Können Sie grob mit faulen Handwerkern umgehen, die für Rechnung der Kirche an Ihrem Hause arbeiten?" — Daß auf alle diese Fragen die Theologie als solche keine Antwort habe, darin stimmen wir ganz mit Schweizer (a. a. O.) überein. Die Frage ist aber doch nicht so ungereimt, als es auf den ersten Augenblick scheint, und ein Fragezeichen an seinem Orte, als Wegweiser auf der Grenze in ein anderes Gebiet hinüber.

[2] Darüber walten die verschiedensten Ansichten; vgl. u. A. „Staatsschule oder Kirchenschule" in Gelzer's Monatsblättern Dec. 1868 und die seither allerwärts geführten Verhandlungen in der Tagespresse (vgl. § 109, Anm. 10).

5, 16 ausgesprochenen Zweck zu dienen. Thatsächlich sind diese Bestrebungen in kräftigster Weise durch das schöpferische Wirken von Männern gefördert worden, welche nicht im kirchlichen Amt standen, sondern unabhängig arbeiteten. — Die gesammte „innere Mission“ ist nun neuerdings auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung geworden (Literatur im liter. Anh. unter F, b). Dabei haben zwei Richtungen sich herausgebildet, eine solche, welche, im engeren Sinn „kirchlich“, die Werke der inneren Mission möglichst der amtlichen Kirche eingliedern will (Diakonat als ein kirchliches Amt, daher „Diakonik“ als Name der Wissenschaft von der inneren Mission), und eine solche, welche, kirchlich in einem freieren Sinn, gerade in der von dem kirchlichen Amt unabhängigen Organisation einer christlichen Liebesthätigkeit und in ihrem freien Zusammenwirken mit der amtlich organisirten Kirche eine werthvolle und wesentliche Seite der inneren Mission erblickt[6]. Auch zu einer vom Pfarramt nicht amtlich abhängigen inneren Mission hat aber der Pfarrer, eben um jenes Zusammenwirken zu erzielen, freundliche Stellung zu nehmen und er hat in der Regel Gelegenheit genug, in außeramtlicher Weise bei jenen Bestrebungen mitzuhelfen und mitzuleiten (z. B. bei Jünglingsvereinen). Daher ist für den Pfarrer eine Kenntniß des Gebiets der inneren Mission unerläßlich. Da nun die Theorie der inneren Mission nothwendig auch auf die allgemeineren Gebiete der Nationalökonomie, der staatlichen Armen- und Gesundheitspflege ꝛc. hinübergreifen muß, so führt das Studium der inneren Mission den Pfarrer wohl am besten in diese ihm sonst ferner liegenden Fächer ein[7].

§ 111. Methode der pastoraltheologischen Schulung.[1]

Während der akademischen Lehrzeit kann sich der Studierende die Aufgabe der Pastoraltheologie nur in ihren allgemeinen Umrissen klar machen und den Sinn für dieselbe offen halten. Die eigentliche Schule sowohl hierfür als auch für alle übrigen praktischen Verrichtungen ist entweder das an die Universität sich anschließende Seminar oder das in die Amtsthätigkeit einführende Vicariat. Uebrigens sind auch vielseitiger Umgang mit Menschen aus verschiedenen Volksklassen,

---

[6] So stellt P. Wurster (Der wissensch. Begr. der inn. Miss. Ztschr. f. prakt. Theol. 1889. S. 247) folgende Definition der inneren Mission auf: „Innere Mission ist die organisirte Liebesthätigkeit lebendiger evangelischer Gemeindeglieder mit dem Zweck, durch freie Arbeit neben der officiellen Kirche den in letzter Linie sittlich-religiösen Nothständen im evangelischen Volk entgegenzuwirken, indem sie dabei den Anschluß an den Organismus der Landeskirche bei denen, auf welche sie wirkt, herbeizuführen oder zu fördern sucht.“

[7] Vgl. Zöckler, Handbuch [3] I, 1 S. 80 f.: „Das Wesentliche der Hülfsfächer der Pastoralmedicin und pastoralen Volkswirthschaftslehre dürfte gerade dann am zweckmäßigsten konservirt und zeitgemäß fortgebildet werden können, wenn es diesem pastoraltheologischen Haupthülfsfache organisch eingegliedert und so für den Aufbau einer systematischen Diakonatslehre verwerthet wird.“

[1] Literatur im liter. Anh. unter E, d.

sonders aber der Umgang mit bewährten Geistlichen, Aufmerken auf die Zeichen der Zeit, Theilnahme an den vielfachen Zweigen christlicher Vereinsthätigkeit, kirchliche Reisen oder doch das Lesen derselben und ganz besonders das Lesen von Biographien ausgezeichneter Seelsorger eine gute praktische Vorschule in den Candidatenjahren.

Die Pastoraltheologie läßt sich theoretisch nur skizzieren. Es fragt sich aber, was soll zur praktischen Durchbildung weiter geschehen nach der Universität? Die Mediciner haben ihre Spitäler, ihre Kliniken. Sollen die Theologen nichts Aehnliches haben? Freilich hat dieß seine Schwierigkeiten[2]. Hier kommen wir auf das Seminar. Schon oben (S. 46) ist der Seminarien in einem anderen Sinne gedacht, nämlich als wissenschaftlicher Uebungsplätze auf der Universität selbst[3]. Hier sind die praktischen oder Predigerseminare gemeint. Auch diese lassen sich in verschiedenen Formen denken: entweder gleichfalls mit der Universität verbunden (wie Heidelberg, Leipzig), oder von ihr getrennt (Wittenberg, Herborn, Hannover, Friedberg, Loccum). Auf diesen Seminarien finden wieder wissenschaftliche Vorträge statt, aber mit Besprechungen und Uebungen (im Praktischen) verknüpft. Die einen sind zugleich Convicte, die anderen nicht. Für solche Seminarien läßt sich anführen die geistliche Zucht, durch die der Candidat der Theologie des bisherigen Studentenlebens entwöhnt und der Kirche zugeführt werde; es fragt sich aber, ob die Nothwendigkeit einer solchen Correction nicht eher auf einen Mangel der Universitätsbildung schließen lasse und ob nicht schon dort zu helfen sei? — ob nicht das Klösterliche, das eine solche Zucht leicht annimmt, dem Leben eher entfremde, als mit demselben befreunde? ob nicht auch hier die Theorie wieder die Oberhand über die Praxis bekomme? Schließlich hängt Alles von dem Geist ab, der die Seminarien beseelt. Die Zeugnisse derer, die solche Anstalten besucht haben, lauten meist zu Gunsten derselben. Jedenfalls geht auch aus dem Seminar noch kein fertiger Prediger und Seelsorger hervor. Das Seminar leitet aus der rein wissenschaftlichen Vorbereitung der Universität in's Praktische über. Hier sind denn auch die Vorlesungen über praktische Disciplinen, die auf der Universität oft zu kurz kommen, an ihrem Orte. Aber wer führt den Seminaristen an das Krankenbett? in die Wohnstätten der Armuth? wer verschafft ihm Gelegenheit, mit dem Landmanne umzugehen? das Leben in seinen mannigfachen Erscheinungen zu beobachten? Daher wurde von Anderen an Errichtung von Seminarien auf dem Lande gedacht, die nicht unter der

---

[2] Vgl. Marheineke, prakt. Theol. § 209. — „Die Kanzel, die Schule &c. kann der Student betreten, um sich zu üben, das Heiligthum des Krankenzimmers aber nicht, außer wo er persönlich als Freund dieß Recht hat." Palmer a. a. O.

[3] Auch die Voranstalten zur Universität, wie die württembergischen Klosterschulen werden Seminarien genannt, ebenso das evang. Stift in Tübingen. Auch von diesen ist hier nicht die Rede; doch vgl. darüber J. C. F. Steudel, die Bedeutsamkeit des evang.-theolog. Seminars in Würtemberg. Tüb. 1827. Wunderlich, Hauff und Klaiber, die ehemaligen Klosterschulen u. die jetzigen niedern evang. Seminarien in Würtemberg. Stuttg. 1833. V. A. Huber, über akademische Convicte. Berl. 1852.

Kirchenpolitik; Kirchenrecht.

§ 112. Kirchenverfassung, Kirchenverwaltung, Kirchenzucht.

Die Wissenschaft von der Kirchenorganisation wurde bisher unter dem zu engen Begriffe des Kirchenrechts gefaßt, das seine Heimath, außer in der Theologie, in der Rechtswissenschaft hat. Die Theologie hat jedoch diese Disciplin als eine theologische anzusprechen, sofern es sich hier nicht sowohl um die rechtlichen Verhältnisse der Kirche als einer moralischen Person im Staate, als vielmehr um das organisirte Leben der Kirche handelt, wie es in Kirchenverfassung, Kirchenverwaltung und Kirchenzucht auf Grund der Idee der christlichen Kirche und ihrer Geschichte zu Tage tritt.

Die Idee der Kirche ist in der Dogmatik zu erörtern (vgl. § 80), das kirchliche Gemeindeleben (im Allgemeinen) in der Ethik, der kirchliche Gottesdienst in der Liturgik. Nun aber bleibt noch die Organisation der Kirche selbst, die Auferbauung und Gestaltung ihres Leibes, die politisch-sociale Form ihres Daseins, ihre Stellung nach Außen und ihre Gliederung nach Innen zu betrachten. Faßt man die Kirche als eine bloße Privatgesellschaft innerhalb des Staates, so hat sie, wie jede Gesellschaft, ihre Rechte, und diese zu erörtern wäre dann allerdings eine Aufgabe der Rechtswissenschaft[1] und zwar des Privatrechts. Oder betrachtet man die Kirche als identisch mit dem Staate, d. h. als die innere Seite desselben, so fällt das Kirchenrecht mit dem öffentlichen Rechte (Staatsrechte) zusammen. Es läßt sich aber noch ein Drittes denken, wonach die Kirche, ihrer welthistorischen Bestimmung und religiösen Bedeutung gemäß, über das Niveau aller denkbaren Privatgesellschaften weit hinausragt[2] und dem Staat als göttlich und menschlich

---

[1] Vgl. die juristischen Encyklopädien von Wenck (1810), Friedländer (1847), Falck (1851), Warnkönig (1853), Ahrens (1857), Arndts von Arnesberg (1871; 7. Aufl. 1880). — Während die Einen dem Kirchenrecht neben dem öffentlichen und Privatrecht eine besondere (dritte) Stelle anweisen, suchen Andere dasselbe bald im öffentlichen, bald im Privatrecht unterzubringen. Auch unterscheiden die Rechtsgelehrten zwischen dem kanonischen und dem Kirchenrecht dahin, daß das Kirchenrecht, „welches auch solche Bestimmungen hat, die nicht kanonischen Ursprungs sind, einzig und allein auf kirchliche Angelegenheiten beschränkt wird, während die kirchliche Gesetzgebung, nach ihrer geschichtlichen Ausbildung, auf manche Gegenstände und Verhältnisse ausgedehnt worden, die ursprünglich entweder gar nicht oder doch nur auf eine sehr beschränkte Weise mit der Kirche und ihren Zwecken zusammenhängen." Falck a. a. O. S. 170. Vgl. auch Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechtes. S. 3 f.; Richter, Kirchenrecht § 6; Wasserschleben, Art. Kirchenrecht in Herz. R.-E.². Bd. VII.

[2] „Eine Religionsgesellschaft ist die christliche Kirche nur für die äußerliche, oberflächliche Ansicht, wie die bürgerliche Gesellschaft nur der äußerliche, entfernte Anfang des Staates." Marheineke, prakt. Theologie § 70. „Das Christen-

.eichberechtigt an die Seite tritt, ohne jedoch mit ihm selbst Eins zu erden, obwohl sie mit ihm ein bestimmtes Verhältniß eingeht und mit ırer Lebensentwickelung vielfach in die seinige verflochten ist. Dieses Verhältniß der Kirche zum Staat (Kirchenstaatsrecht)[3] muß vor Allem auf's Reine gebracht werden, denn es ist eine der Lebensfragen nserer Zeit. Nirgends gehen vielleicht die Ansichten der Frömmsten ınd Geistreichsten mehr auseinander als hier; denn man kann nicht agen, auf der einen Seite machten sich bloß weltliche, auf der anderen bloß geistliche Interessen geltend, sondern das Eine wie das Andere äßt sich vielmehr überwiegend mit weltlichen oder mit geistlichen Augen betrachten. So begegnen sich in der Forderung der gänzlichen Unabhängigkeit der Kirche vom Staat der (nordamerikanische) Indifferentismus und die größte Gewissensstrenge (Vinet), wie umgekehrt das Aufgehenlassen der Kirche im Staat das eine Mal in einer irreligiösen und flachen Ansicht von Staat und Kirche (bei Hobbes), das andere Mal in einer tief speculativen und religiösen Erfassung des

---

thum ist an sich allgemeine Weltreligion, ihm gehören alle Völker und alle Staaten; je mehr diese wahrhaft sich auf sich selbst besinnen, um so mehr werden sie auch dessen sich bewußt, daß sie ihr höchstes Ziel nicht erreichen können außer der christlichen Kirche." Ebend. § 125. „Der Staat und die Kirche sind die beiden einzigen Gestaltungen in der Weltgeschichte, welche nicht bloß einzelne Individuen oder Familien, welche ganze Völker gewissermaßen zu einem Körper, zu einem organischen Wesen vereinen, welche den innern Anspruch haben, in ihrer höchsten Vollendung die ganze Menschheit zu umfassen." Bluntschli, psycholog. Studien S. 37. — Vgl. auch die (anonyme) Schrift (v. C. H. Weiße) über die Zukunft der evang. Kirche (2. Ausg. Lpz. 1849), von Anfang. „Die Kirche", können wir mit einem schweizerischen Kirchenmanne sagen, „erscheint uns in zweifacher Weise. Einmal ist sie Gemeinschaft, dann aber ist sie auch eine Anstalt. Sie ist die Gemeinschaft, in welcher der vorhandene Glaube zum Ausdruck, zur Darstellung kommt. Sie ist aber nicht bloß Gemeinschaft, sondern auch Anstalt des Heiles, um durch ihre Wirksamkeit immer Mehrere zu wirklichen Gliedern der Gemeinschaft zu machen." Finsler, Motion betreffend Herstellung einer gemischten Synode. Zür. 1864. S. 9.

[3] „Beide sind innerlich auf einander angewiesen." Marheineke a. a. O § 135. Das Verhältniß ist also ein innigeres als das der „Neutralität und Confraternität"; daraus folgt aber noch nicht (wie Marheineke will) die absolute Identität beider. — Bluntschli a. a. O. gebraucht das Bild einer Ehe (?). — Eine gründliche Auseinandersetzung des Verhältnisses s. bei J. P. Lange, über die Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Staat u. Kirche. Heidelb. 1848. Kurz und treffend erörtert es Richter in seinem Kirchenrechte § 60: „Der Staat muß anerkennen, daß die Kirche ihre göttliche Sendung trage, welche sie durch die von ihrem Stifter in sie gelegten Mittel erfüllen soll; er soll ihr deßhalb Freiheit und Schutz für ihre Entwicklung in Allem gewähren, was die Lehre, die Liturgie und Disciplin angeht. Die Kirche dagegen muß sich jener unwürdigen und überlebten Ansicht entschlagen, welche nicht zugesteht, daß der Staat zu seinen Jahren gekommen sei; sie muß anerkennen, daß der Staat, indem er durch die Erziehung der Menschheit für rechtliche Ordnung jeder menschlichen Lebensentwicklung den Boden bereitet, nicht minder seine von Gott geheiligte Aufgabe erfülle. Mit diesem freien Anerkenntnisse des individuellen Berufs ist die Nothwendigkeit selbstständiger Entwicklung, nicht aber ein Gegensatz Beider begründet, vielmehr stehen Beide dadurch in höherer innerer Einheit, daß sie, jedes nach seinem Antheile und Berufe, für die allmähliche Hervorbildung des Gottesreiches auf Erden wirken. Und mit dem vollen Eintritte des letzteren in die Welt der Erscheinungen wird auch jenes äußere Getrenntsein sich lösen. Wenn die Kirche ihre Aufgabe erfüllt haben wird, wird auch das Ziel des Staates erreicht sein; das Gottesreich ist weder Staat noch Kirche." Lit. im Anh. unter G, b.

Staates und der in ihn aufgenommenen Kirche (bei Rothe) wurzeln kann. Die Freiheit der Kirche von allem Staatsdrucke und aller weltlichen Einmischung liegt ebensosehr im Interesse des Christenthums, als ihre Hebung durch den Staat und die religiöse Verklärung des Staates durch die Kirche im Interesse des Staates wie der Kirche liegt. Für Beides läßt sich die Geschichte aufrufen: die apostolische und vornicänische Zeit spricht für die eine, die Zeit des Mittelalters und die Zeit seit der Reformation (nur in verschiedenem Verhältniß der Ueber- und Unterordnung) für die andere Form. Allerdings liegen darin auch viele Warnungen. Durch den Hildebrandischen Ultramontanismus wurde der Staat von der Kirche unterjocht, durch den cäsareopapistischen Territorialismus die Kirche vom Staat[4]. Ist es aber überhaupt nothwendig die Göttlichkeit der Kirche dadurch zu retten, daß der Staat als ein Ungöttliches gefaßt wird, oder dem Staate dadurch seine religiöse Bedeutung zu geben, daß man die Göttlichkeit des Christenthums auf ihn überträgt und dadurch die Kirche annullirt? Lassen sich nicht beide Sphären in der Weise auseinander halten, daß sie doch wieder zu einander in die lebendigste Beziehung zu stehen kommen und Eins an dem Anderen seine Ergänzung findet, ähnlich wie dieß auf dem theoretischen Gebiete in dem Verhältniß von Philosophie und Theologie der Fall ist? Eine „freie Kirche im freien Staate“[5], d. h. eine im Leben des Volkes wurzelnde, mit der nationalen Entwickelung einig gehende, gleichwohl aber die geistlichen Interessen in geistlicher Weise wahrende und pflegende Landes- oder Volkskirche (besser als Staatskirche) ist am Ende doch das Ziel, auf das eine gesunde Kirchenrechtstheorie loszusteuern hat und auf welches auch die ganze bisherige Entwickelung hindeutet[6]. Und auch sie hat ihre würdigen Vertreter, wenn gleich wieder in verschiedener Weise. — Mit den Fragen über das Verhältniß der Kirche zum Staate hängen die über die innere Verfassung der ersteren zusammen. Dem Territorialismus, nach welchem der Fürst oder die Landesobrigkeit die kirchlichen Dinge ordnet und zu diesem Behuf eine kirchliche Behörde (aus Geistlichen und Laien) niedersetzt, entspricht die Consistorialverfassung, während nach dem Collegialsystem, welchem die Kirche als eine freie Gesellschaft gilt, die ihre Angelegenheiten selbst ordnet, wieder verschiedene Formen möglich sind: zunächst das Episcopal- und Presbyterialsystem. Beide haben sich schon in alten Zeiten (in der afrikanischen Kirche) bekämpft. Der Episcopalismus siegte (durch Cyprian). Aber über die bischöfliche Gewalt erhob sich schließlich die päpstliche, und so traten sich nun Papismus und Episco-

[4] Territorialismus, welcher die Grenzen des Territoriums auch zu denen der Kirche macht: cujus regio, illius et religio. (Hobbes, Thomasius.)

[5] Bekanntlich ein Wort Cavour's, das in neuerer Zeit zum Stichwort geworden und sehr verschiedene Deutungen erfahren hat.

[6] „Weder wird der Staat die Kirche in sich verschlingen, noch wird der Staat in der Kirche untergehen dürfen. Die Zweiheit von Staat und Kirche muß gerettet bleiben für die erwachsene Menschheit.“ Bluntschli a. a. O. S. 85. „Der Staat soll das Recht haben und behalten, der Kirche ihre äußere Gestalt zu geben, aber er soll auch die Eigenthümlichkeit des kirchlichen Gebietes anerkennen, und indem er sich selbst das Recht der Ueberwachung und Bestätigung vorbehält, der Kirche eine freie Organisation gewähren.“ Finsler a. a. O. S. 12.

palismus gegenüber. Die protestantische Kirche hat sich als Antipapismus (nopopery) erklärt; näher aber sind in ihr die drei Formen der Consistorial-, Episcopal- und Presbyterialverfassung (in verschiedenen Abstufungen und Mischungen) zur Erscheinung gekommen. Die Consistorialverfassung hat sich in der lutherischen Kirche festgesetzt, während sich in der französischen reform. Kirche (besonders durch Calvin in Genf) die Presbyterialverfassung ausbildete; ihre reinste Ausprägung erfuhr die letztere in der schottischen Kirche, im Gegensatz gegen die Episcopalverfassung Englands. (Es wiederholen sich hier die alten Kämpfe der afrikanischen Kirche.) Die von Zwingli ausgegangene Reformation legte, wie die lutherische, die oberste Kirchengewalt in die Hände der Regierungen, nur daß diese für Zwingli republikanische Obrigkeiten (keine Fürsten) waren. Anderwärts entstand eine aus Consistorial- und Presbyterialverfassung gemischte Form und verschaffte sich auch in einigen Gegenden der reform. Kirche Deutschlands (z. B. in den preußischen Rheinprovinzen und in Westphalen) Anerkennung. Endlich hat man auch den Episcopalismus dadurch mit dem Territorialsystem zu verbinden gesucht, daß man von einem bischöflichen Rechte der Fürsten und Regierungen redet, was aber doch immer nur eine leicht zu Mißverständnissen führende Metapher bleibt.

Auf diesen geschichtlichen Vorgängen ruht der gegenwärtige Zustand der verschiedenen Kirchen. Derselbe wird jedoch von allen Einsichtsvollen als ein durch die Noth der Umstände hervorgerufener, nicht als ein der Idee der Kirche entsprechender betrachtet. Die Wissenschaft hat daher noch immer die Aufgabe, die geeignetste Form der Kirchenverfassung festzustellen, wobei sie die Idee der Kirche selbst immer im Auge behalten, allerdings aber auch, um sich nicht in leeren Theorien zu bewegen, die geschichtliche Entwickelung berücksichtigen muß. „Theilnahme der gesammten Kirche an ihrer eigenen Regierung mittelst Repräsentation auf Synoden" wäre eigentlich das, was dem Wesen der Kirche am meisten entspricht[7]. Allein dieß leidet seine Beschränkung. Eine Repräsentation der gesammten Kirche (auf einer ökumenischen Synode) wäre schon der confessionellen Trennung wegen unmöglich. Aber auch zu einer Kirchenverfassung der protestantischen, oder zunächst der reformirten Kirche[8], kann es nicht kommen, so lange die Kirche Staatskirche ist. Für die Verfassung sind also, wo Staatskirchen bestehen, noch immer die Landesgrenzen auch die Grenzen der Kirche, und so kann empirisch immer nur von der Kirchenverfassung eines gegebenen Landes die Rede sein. Die Landeskirche wird am besten durch die Landes- (General-) Synode repräsentirt, der die Provinzial- und Kreis- (Diöcesan-) Synoden untergeordnet sind, während endlich jede einzelne Gemeinde durch ihr Presbyterium vertreten ist. Ob aber die Synoden nur durch die Geistlichen oder auch durch Laien (und in welchem Verhältniß?) zu beschicken seien, ist eine Frage, die vom protestantischen Standpunkte aus zu Gunsten der ge-

---

[7] Mejer, Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechtes S. 156.

[8] Ein Versuch dazu wurde auf der Synode zu Dordrecht 1618 gemacht; aber schon da wurde Einigen der Besuch der Synode durch die Landesregierung verboten.

mischten Synoden beantwortet werden muß, wenngleich die Einrichtung solcher ihre großen Schwierigkeiten bietet und erst da in's Leben treten kann, wo der kirchliche Gemeinsinn und das kirchliche Bewußtsein schon in hohem Grade entwickelt sind[9]. Von den Synoden geht die kirchliche Gesetzgebung aus, die bei der Staatskirche freilich nur eine relative von der landesherrlichen Bestätigung abhängige sein kann. In diesen Bereich der kirchlichen Legislation gehört die Aufstellung der Grundsätze über Lehre und Cultus und die Aufrechterhaltung der christlichen Sitte. Die Lehre läßt sich allerdings nicht in der Weise gesetzlich bestimmen, daß die freie Bewegung und Entwickelung der christlichen Theologie zum Schaden der Kirche dadurch gehemmt wird[10]; es kann sich somit hier nicht um das Aufstellen von Glaubensgesetzen, sondern höchstens um allgemeine Sicherstellung der Kirche vor offenbarer Irrlehre handeln, wobei es aber immer noch auf die Definition dessen ankommen wird, was als offenbare Irrlehre zu bezeichnen sei. Hier wird es nie an Conflicten fehlen. Dagegen fällt in die kirchliche Gesetzgebung vorzüglich das Liturgische (Anordnung der Gottesdienste; Einführung von Agenden, Gesangbüchern, Katechismen; kirchliche Bibelübersetzungen u. s. w.), ferner die Aufstellung der Grundsätze für die Kirchenzucht (die Handhabung derselben ist Sache der Presbyterien), sodann die Fixirung der Rechte der Geistlichen gegenüber der Kirche, sowie dieser gegenüber den Geistlichen (Wahlfähigkeit, Wahlact, Patronatsrechte, Suspension, Remotion). Von der kirchlichen Gesetzgebung ist abhängig die Verwaltung der Kirche. Diese ist eine doppelte: eine innere und eine äußere. Die innere (geistliche) Verwaltung kommt den Dienern der Kirche (den Geistlichen) zu (s. die vorigen §§), die äußere den von der Synode (oder den Regierungen) aufgestellten Behörden. In das Gebiet der Kirchenverwaltung gehört auch die Aufstellung und Ueberwachung des Lehrstandes (Examen und Ordination), die Besetzung der Stellen (Einleitung der Wahlen, nach dem Gesetz; Einführung der Geistlichen und Kirchendiener in ihre Stellen, Vorschlag, Präsentation), die Erhaltung der Kirchengebäude (fabrica ecclesiae), die Verwaltung des Kirchengutes und das Rechnungswesen der Kirche überhaupt (Zehnten, kirchliche Steuern). Hier kommt am meisten das Juridische in Betracht. Da-

[9] Ueber die Requisiten, welche an die Repräsentanten der Kirche aus dem Laienstande zu stellen seien, ist viel gestritten worden. Sollen allein die politischen Bestimmungen über Volljährigkeit, Stimmfähigkeit rc. auch für das Kirchliche maßgebend sein? Oder sollen nicht, wo es sich um kirchliche Repräsentation handelt, auch nur kirchliche Männer in den Kirchenvorstand und die Synode gewählt werden? Aber wo liegt das Kriterium der Kirchlichkeit? im Glaubensbekenntniß? in welchem? im Kirchenbesuch? in der Theilnahme an der Communion? wie läßt sich dieß überwachen? zu geschweigen der Heuchelei, die leicht durch solche Bestimmungen gefördert wird. Auf zwei Gefahren muß man sich bei jeder sog. Laiensynode gefaßt machen, entweder auf ein Hineintragen des politischen Liberalismus in die Kirche, oder auf ein Uebergewicht puritanischer Elemente. Ueber die Bewegungen, die hierüber in verschiedenen Ländern (in Preußen, Baden, Mecklenburg, Hannover, der Pfalz und anderwärts) stattgefunden haben, vgl. die Kirchenzeitungen und die bezüglichen Schriften von Baumgarten, Rothe, Schenkel, Lechler, Ewald, Münchmeyer, Harleß u. A. In fast allen Territorien haben diese Bewegungen wirklich zur Einführung des synodalen und presbyterialen Elements in die landeskirchlichen Verfassungen geführt.

[10] Vgl. Marheineke, prakt. Theol. § 188—190.

gegen ist wieder rein theologisch die große Frage von der Kirchenzucht. Hierüber waren schon die Grundsätze der Reformatoren (z. B. Zwingli's und Oecolampad's) getheilt. Da, wo die Presbyterialverfassung am entschiedensten ausgeprägt war, hat sich auch die Kirchenzucht am meisten geltend gemacht; aber nur an den wenigsten Orten wird sie noch in der alten Strenge gehandhabt, und wo in neuerer Zeit Versuche zu ihrer Wiederherstellung gemacht worden sind, hat sich die Mehrheit der Gemeinden dagegen aufgelehnt. Dieß hat dann wieder dem Separatismus einen Schein des Rechtes gegeben, der großen Masse gegenüber. Aber das Heil kann auch hier nicht von außen, es muß von innen kommen. Dazu kann nur der in der Kirche selbst wieder erweckte lebendige kirchliche Sinn mitwirken. Und so greift der treue Dienst am Worte auch wieder ein in die Gestaltung des kirchlichen Organismus. Wer an seinem Orte dazu beiträgt, lebendiges Christenthum zu pflanzen, der zieht auch der Kirche würdige Glieder und Vertreter. Wenn sich der Katechet bemüht, nicht bloß den religiösen Sinn im Allgemeinen, sondern, besonders in der reiferen Jugend, auch den Sinn für die kirchliche Gemeinschaft zu pflanzen, wenn sich der Gottesdienst über die Grenzen subjectiver Willkür und localer Beschränktheit hinaus mehr und mehr zu einem solchen erhebt, in welchem das kirchliche Gemeingefühl stärker als irgendwo pulsirt, wenn die Predigt wieder eine Stimme wird aus der Kirche an die Kirche (was sich mit dem Princip des recht verstandenen Individualismus ganz wohl verträgt, indem ja eben die Kirche aus lauter lebendigen Persönlichkeiten besteht), und endlich, wenn es die Seelsorge nicht bloß auf die einzelnen Seelen absieht, sondern sich die „Seelensammlung“ ebenso angelegen sein läßt, wie die Seelenpflege: dann wird auch die Kirche bald wieder wissen, wozu sie da ist, und wird ebensowohl vor einem Zerbröckeln in Secten als vor dem Erstarren in todtem Formalismus bewahrt bleiben.

Geschichte des Kirchenrechts. (Weitere Literatur im Anh. unter G, a).

Die ältesten Kirchengesetze wurden (seit dem 2. Jahrh.) in den Schriften gesammelt, welche als Constitutiones apostolicae und Canones apostolici bekannt sind (vergl. E. Hatch, the organisation of the early christian churches. Lond. 1881). Dazu kamen dann die Concilienbeschlüsse, die Verordnungen der römischen Bischöfe und die der Kaiser (Codex Theodosianus 438, Justinianeus 534). In der griechischen Kirche veranstaltete Johannes Scholasticus († 578), in der abendländischen der Abt Dionysius Exiguus († 556) und Isidor von Hispalis († 636) kirchliche Sammlungen, welche jedoch im 9. Jahrh. durch die sogen. pseudo-isidorischen Decretalen verdrängt wurden. Auf diese falschen Urkunden stützte sich größtentheils das hierarchische Gebäude Roms, sowie das hierauf bezügliche kanonische Recht, welches besonders auf der Universität Bologna mit großem Eifer betrieben wurde. (Vergl. F. Sciarelli, da vescovi a papi; ovvero la chiesa cristiana primitiva in Roma ed i principii fondamentali della potenza papale. Firenze 1881). Hier wurde auch der erste Grund gelegt zu dem Corpus juris canonici, das sich unter den Händen der Päpste weiter ausbildete. Der Camaldulensermönch Joh. Gratian gab um 1150 seine Concordia discordantium canonum (gewöhnlich decretum Gratiani genannt) heraus. Dazu kamen 1234 die Decretalen Gregor's IX. Bonifacius VIII. fügte den Liber sextus zu den bisherigen 5

Folgendes Schema eines auf vier Jahrescurse berechneten Planes mag die Sache annähernd verdeutlichen:

1. Sem.: Encyklopädie (Methode des Studiums). Historische Bücher des A. T. (Pentateuch); daneben cursorische Lectüre. Neutestamentliches Sprachidiom. Synopsis der drei ersten Evangelien (daneben einer der Evangelisten gesondert als cursorische Lectüre.)
2. Sem.: Einl. in's A. T. Prophetische Bücher des A. T. (besonders Jesaia). Im N. T.: Ev. Johannis oder Apostelgeschichte, paulinische Briefe (Corinther oder die kleineren, etwa Thessalonicher, Philipper). Biblische Archäologie (Geschichte des Volkes Israel).
3. Sem.: Poetische Bücher des A. T. (Psalmen, Hiob). Einl. in's N. T. (Kritik, Hermeneutik). Briefe an die Galater und an die Römer. Leben Jesu. Bibl. Theologie.

Durch die drei ersten Semester Kirchengeschichte.

4. Sem.: Dogmengeschichte. Apologetik (als Einl. in die Dogmatik). Daneben fortgesetzte Exegese des A. u. N. T. (schwierige Bücher des A. T.: Daniel, Ezechiel; aus dem N. T. zur Ergänzung: Pastoralbriefe, Hebräer, kathol. Briefe, Apokalypse).
5. Sem.: Symbolik und neuere Dogmengeschichte. Christl. Literargeschichte der alten Zeit und Lectüre von Kirchenvätern (zugleich als Repetition der älteren Dogmengeschichte). Dogmatik als System, 1. Theil. (Daneben exeget. Nachlese.) Eintritt in ein exeget. u. kirchenhistor. Seminar (schriftliche Arbeiten).
6. Sem.: Dogmatik, 2. Theil. Sittenlehre. Fortgesetzte exegetische Studien. Als Historicum: kirchliche Archäologie (zum Ueberleiten in das Studium der Liturgik); daneben Forts. der christl. Literargeschichte mit Lectüre.
7. Sem.: Liturgik u. Homiletik (Theorie des Cultus, daneben fortgesetzte exegetische u. patristische Studien). Dogmatisches Repetitorium (Disputatorien). Christl. Literargeschichte der neueren Zeit.
8. Sem.: Katechetik u. Pastoraltheologie. Kirchenrecht (Pastoralmedicin). Kirchliche Statistik. Fortgesetzte Disputatorien und Repetitorien in der exeget., histor. u. systematischen Theologie. Schließliche Uebersicht des theol. Wissenschaftssystems (Encyklopädie im höheren Sinne).

Durch die drei letzten Semester homilet. und katech. Uebungen.

Dabei ist selbstverständlich, daß philosophische und allgemein wissenschaftliche Vorlesungen, wo möglich die ganze Studienzeit hindurch, das theologische Studium zu begleiten haben, oder doch wenigstens in den 4 ersten Semestern, etwa nach folgendem, nach Zeit oder Umständen zu modificirendem Schema:

1. Sem.: Philologische Collegien: Erklärung griechischer und lateinischer Classiker. Experimentalphysik (sofern diese nicht schon auf der Schule vorgekommen). Naturkunde. Einleitung in das philosophische Studium überhaupt. Logik. Psychologie.
2. Sem.: Geschichtliche Collegien: Abschnitte aus der allgemeinen

oder der vaterländischen Geschichte. Erd- und Völkerkunde. Geschichte der Philosophie (I).

3. Sem.: Philosophische Collegien: Phil. Ethik. Religionsphilosophie. Geschichte der Phil. (II).

4. Sem.: Kunstbildung: Aesthetik. Cultur- und Kunstgeschichte. Pädagogik. Theorie des Gesanges.

5. Sem.: 6. Sem.: Ergänzung des Mangelnden nach der einen oder anderen Richtung hin. — Praktische Uebungen im Pädagogischen, im Vortrag, in Gesang u. Musik. (Daß auch Turnübungen zu keiner Zeit ausgeschlossen sind, versteht sich aus sanitarischen Gründen von selbst.)

§ 114. Die theologische Fortbildung.

Die Theologie läßt sich niemals ausstudieren[1], so wenig wie eine andere Wissenschaft; daher bedarf es einer beständigen Fortbildung. Was die Universität angeregt hat, das soll vorzüglich in den nachfolgenden Jahren verarbeitet werden. So hängt Vieles von treuer Benutzung der Candidatenjahre ab. Aber auch im Amte ist der Verkehr mit der Wissenschaft nie aufzugeben. Diese bleibt jedoch nur so lange lebendige theologische Wissenschaft, als sie getragen ist von einer durch den Kampf des Lebens geübten und bewährten theologischen Gesinnung.

Ueber Seminarien, Vicariate und kirchliche Reisen, mit welchen die Candidatenjahre auszufüllen, s. oben § 111. Viele Candidaten bringen auch ihre Zeit mit Informationen zu. Es kann dieß in verschiedener Hinsicht wohlthätig wirken, je nachdem das Verhältniß, in das der Informator eintritt, ein humanes und christliches ist. Es können Verbindungen geschlossen werden, die für das ganze Leben von Wichtigkeit sind; im Umgange mit der Welt erweitert sich der Gesichtskreis, der bisher nur ein gelehrter war; man lernt das Leben von seinen verschiedenen Seiten ansehen und beurtheilen. Auf der anderen Seite aber hat man sich auch vor Verflachung zu hüten; schon in mancher Informatorseele hat sich das theologische Gepräge verwischt, und sie ist in Flachheit und Halbheit untergegangen. Daß der Jugendunterricht an sich auch für den künftigen Katecheten von Nutzen ist, ist oben (§ 101) gezeigt; doch möchte hierzu das Schulehalten noch förderlicher sein als das Informiren. Und so ist in der That schon manches Talent, das auch der Kirche trefflich gedient hätte, in der Schule hangen geblieben. Dies ist indeß kein Schade. Auch die Schule bedarf tüchtiger

[1] „Ich habe die Universitätszeit immer nur als eine Zeit der Saat und des Sammelns betrachten können und geglaubt, verarbeiten könne man erst, wenn man gesammelt habe." R. Rothe (aus seinen Studienjahren; bei Nippold I. S. 70).

Literarischer Anhang zu Theil II, 4.

Literatur zur praktischen Theologie.

A. Die praktische Theologie als Gesamtdisciplin.

(Zu § 96—98.)

a) Einleitendes.

Methode der praktischen Theologie.

B. F. Baur, über das Verhältniß der prakt. Theol. zur wissenschaftlichen. Tüb. 1811. C. I. Nitzsch, ad theologiam practicam felicius excolendam observv. Bonn. 1831. Al. Schweizer, über Begriff u. Eintheil. der prakt. Theologie. Lpz. 1836. Böhme, in Schuderoff's Journal I. 2. 3. Zyro, in den Stud. u. Krit. 1837. 3. S. 721 ff. C. Schmidt, de l'objet de la théologie pratique. Strasb. 1844. Liebner in den Stud. u. Krit. 1843. 3. *Palmer, zur prakt. Theol., in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856. I. 2. (Vgl. dess. Pastoraltheol. S. 8. 109.); K. Seyerlen in der Ztschr. f. pr. Theol. 1883.

Ueber das geistliche Amt im Allgemeinen (vgl. auch Literatur zur Pastoraltheologie E, a und d).

K. Ullmann, Theologie, Theologen und Geistliche zu dieser Zeit; Vorwort zum Jahrg. 1849 der theol. Studien u. Kritiken. Löhe, Aphorismen über die neutest. Aemter. Nürnb. 1849; ders., Kirche und Amt. Erlangen 1851. Harleß, Kirche u. Amt nach luther. Lehre. Stuttg. 1853. K. Lechler, die neutest. Lehre vom heil. Amte. Stuttg. 1857. W. Preger, die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte. Nördlingen 1857. Nesselmann, über Priester- und Prophetenthum in ihrer Bedeutung für die christliche Kirche. Elbing 1860. Bähr und Ullmann, über das allgemeine Priesterthum, in Studien und Kritiken 1862. 1. Harnack, die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Nürnb. 1862. A. F. C. Vilmar, die Lehre vom geistlichen Amt. Marburg 1870.

Zeitschriften: „Halte was du hast." Ztschr. f. Pastoral-Theol. Hersg. von L. F. Oehler. Heilbr. 1877 ff., jetzt herausgeg. v. E. Sachße, Berlin, in jährl. 12 Hften.; Ztschr. f. prakt. Theol. hersg. von Bassermann u. Ehlers (Frankf. 1879 ff. à 4 Hfte.); Hannover'sche Pastoral-Correspondenz. Hannover 1873 ff.

Literatur über die Vorbereitung zum geistlichen Amt s. unter Pastoraltheologie: E, d.

b) Systematische Arbeiten über praktische Theologie.

A. H. Niemeyer, Handbuch für christliche Religionslehrer. Halle 1792. 6. Aufl. 1822—27. 2 Bde. (1. B. 7. Aufl. 1829.)

—— Briefe an christliche Religionslehrer über populäre und praktische Theologie. Halle 1796—99. 2 Bde. 2. Aufl. 1803.

J. F. C. Gräffe, die Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange. Göttingen 1803. 2 Bde.
G. Schlegel, Handbuch einer praktischen Pastoralwissenschaft, herausg. von J. E. Parow. Greifsw. 1811.
J. H. Ch. Schwarz, der christl. Religionslehrer in seinem moral. Dasein u. Wirken rc. Gießen 1798—1800. 2 Bde.
G. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie zum Gebr. für Vorlesungen. Erl. 1816.
*L. Hüffell, über das Wesen und den Beruf des evangel.=christl. Geistlichen. Gießen 1822 f. 4. Aufl. 1843. 2 Bde.
J. T. L. Danz, die Wissenschaften des geistl. Berufs, im Grundrisse. Jena 1824.
F. B. Köster, Lehrb. der Pastoral=Wissenschaft mit besond. Rücksicht auf Pastoral=Weisheit. Kiel 1827.
*Kl. Harms, Pastoraltheologie. In Reden an Theologiestudirende. Kiel 1830 f. (auch Stuttg. 1834); 3. Aufl. mit Anmm. Kiel 1878. Neudruck: Gotha 1888.
R. Haas, Wissensch. Darstellung des geistl. Berufs nach den neuesten Zeitbedürfnissen. Gießen 1834. 2 Bde. 2. Aufl. 1846.
Ph. Marheineke, Entwurf der prakt. Theologie. Berlin 1837.
J. J. Kromm, der evangel.=protest. Geistliche. Mannh. 1839.
*C. J. Nitzsch, praktische Theologie. Bonn 1847—67. 3 Bde. in 5 Abth. 2. Aufl. von Bd. I—III, 1. 1859—68. Dazu Reg. von K. L. Schmidt 1872.
K. F. Gaupp, praktische Theologie. Berlin 1848—52. (1. Bd. Liturgik; 2. Bd. 1. Abth. Homiletik.)
*F. Schleiermacher, die prakt. Theologie nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenh. dargestellt; aus Schl.'s handschr. Nachlasse und nachgeschriebenen Vorles. herausg. von J. Frerichs. Berl. 1850. (Sämmtl. Werke Bd. 13.)
A. Vinet, théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique. Paris 1850; deutsch mit krit. Anmerk. von H. G. Hasse. Grimma 1852.
C. B. Moll, das System der prakt. Theol., im Grundr. dargest. Halle 1853.
J. H. A. Ebrard, Vorlesungen über praktische Theologie. Königsb. 1854.
F. Ehrenfeuchter, die praktische Theologie. 1. Abth. Göttingen 1859.
W. Otto, Grundzüge der evangelischen praktischen Theologie. Dillenb. 1867.
—— evangelische prakt. Theologie. Gotha 1869. 2 Bde.
Th. Weber, Betrachtungen über die Predigtweise u. die geistl. Amtsführung unserer Zeit. Barmen 1869. 2. Aufl. 1881.
R. Kübel, Umriß der Pastoraltheol. 2. Aufl. Stuttg. 1874.
*J. Paludan=Müller, der evang. Pfarrer u. sein Amt. A. d. Dän. von E. A. Struve. Kiel 1874.
E. Doyé, der evang. Geistliche als Pred., Priester u. Pastor. Berl. 1874.
A. Schweizer, Pastoraltheologie. Lpz. 1875.
F. L. Steinmeyer, Beiträge zur prakt. Theol. Berl. 1874—79. 5 Thle.
G. v. Zezschwitz, System der prakt. Theol. Lpz. 1876—78. 3 Abth.
Th. Harnack, prakt. Theologie. Erl. 1877. 2 Thle.
T. Murphy, pastoral theology. Philad. 1877.
J. van Oosterzee, prakt. Theologie. Deutsch von A. Matthiä u. A. Petry Heilbr. 1878 f. 2 Bde.
G. T. Bedell, the pastor: pastoral theology. Philad. 1880.
M. Fischer, der evangel. Geistliche. Einige Züge zu s. Bilde aus Dr. Rothe's Entwürfen zu den Abendandachten. Gotha 1881.
†J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. Münch. 1788 f. 5. Aufl. Sulzbach 1853. 3 Bde.
†J. Widmer, Vorträge über Pastoraltheologie. Augsb. 1840.
†A. Graf, krit. Darstell. des gegenwärt. Zustandes der prakt. Theol. Tüb. 1841.
†F. Vogl, Pastoraltheologie. 7. Aufl. v. Gollowitz. Regensb. 1855. 2 Bde.
†J. Amberger, Pastoraltheologie. Regensburg 1851 f. 2 Bde. 4. Aufl. 1883
†J. Schüch, Handb. der Pastoraltheologie. 6. Aufl. Linz 1882.

Biblische Geschichten für die Jugend:

Hübner's († 1731 als Rektor des Johanneums zu Hamburg) 2mal 52 auserlesene bibl. Historien haben auf diesem Gebiete das meiste Glück gemacht und sind noch in neuerer Zeit (107. Aufl. des Originals. Lpz. 1859) immer wieder erschienen. Vgl. Rosenkranz, Encykl. S. 333. Die Calwer Ausgabe der 2mal 52 bibl. Geschichten erlebte 1884 die 278. Aufl. — Außerdem bibl. Geschichten von Albrecht, °Bacmeister, Ballin, Barthel, Bodemann, Bosse, Büttring, Curtmann, Dächsel, Deutrich, Feddersen, Fiedler, Flügge, Fürbringer, Hebel, Hill, Jarisch, Jerrer, †Kabath, Kander, Karrer, Kirchner, Kohlrausch, Krämer, Kromm, Kündig, Küster, Kurtz, Lenz, Löhr, Lossius, Mathias, Melos, Möller, Morgenbesser, Müller, Pentz, Preuß, Rauschenbusch, Scheitlin, Schmerbach, Schuknecht, Schumacher, Schulz, Steger, Stier, Trefurt, Wangemann, Weland, Wendel, Wilmsen, Wölbling, Zahn u. A. Vergl. Winer a. a. O. II, 251 ff. Ergänzungsh. S. 211 ff.

Hülfsmittel für den Lehrer:

Eine praktische Anweisung zur Behandlung der Schleiermacher'schen Dogmatik in katechet. Form: K. A. Rütenik, der christl. Glaube, nach dem luther. Katechismus in katechet. Vorträgen zusammenhängend dargest. Berl. 1829. Neue Aufl.: die christl. Lehre für Confirmanden. Berl. 1834—1853. 3 Thle. Al. Schweizer, Leitfaden zum Unterr. in der christl. Glaubensl. für reifere Katechumenen. Frauenf. 1840. — Hier sei auch der sogen. Schullehrerbibeln von G. F. Dinter (Neust. a. O. 1824 ff. 9 Thle. 3. Aufl. 1828 ff.), C. Ph. H. Brandt (evangel. Schullehrerbibel N. T. Sulzb. 1829 ff. 3 Bde. 2. Aufl. 1833—48, meist polemisch gegen Dinter) und F. W. Schütze (Lpz. 1846—50. 2 Thle., die histor. Bücher des N. T. umfassend) gedacht. — Anweisungen zur katechet. Behandlung der bibl. Geschichte von Nissen, Kuntze (Katechisationen über zweimal 48 bibl. Geschichten des A. u. N. T. 1. Bd. Rostock 1881) u. A. — Ferner: A. Schmeling (Berl. 1888), R. Hempel (2. Aufl. Lpz. 1888), G. Schulze (Gütersl. 1887 f. 2 Bde).

Unterricht an höheren Lehranstalten (Gymnasien 2c.):

Ueber denselben: A. F. C. Vilmar (Neue Aufl. Marb. 1888), J. Gottschick (2. Aufl. Halle 1886), H. Holtzmann in d. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1886 u. 87); siehe unter a die „Zeitschr. f. d. evang. Religionsunterricht.“

Lehrbücher hierfür von Bretschneider (2. Aufl. 1827), von Cölln (1853 f.), Diedrich (3. Aufl. 1855—58), Hagenbach (1850; 6. Aufl. von M. Deutsch. Lpz. 1881), Hamberger (1839), Hollenberg (1854. 19. Aufl. 1877), H. Kamp (2. Aufl. Berl. 1886), Karsten (1838), Kehr (1864. 4. Aufl. 1881. 2 Bde.), Kniewel (4. Aufl. 1842), *Th. Link (Bresl. 1885), Marheineke (2. Aufl. 1836), *P. Mehlhorn (2. resp. 3. Aufl. Lpz. 1885—89. 3 Hfte), Niemeyer (1801. 18. Ausg. 1843), Osiander (1839), Palmer (5. Aufl. 1882), Petri (1839; 8. Aufl. 1880), Reiche (1839), Schmieder (Thl. I. u. III. 3. Aufl. 1858. 63; II. 2. Aufl. 1845), Schmidt (1864), Teichmann (Frankf. a/M. 1884), Thomasius (1839. 7. Aufl. 1883); ferner: Mezger (Hülfsbuch zum Verständniß der Bibel. Gotha 1879—82. 4 Bdchen.), Holzweißig (3. Aufl. von Bd. I. Delitzsch 1879; II u. III 2. Aufl. 1877—79), A. F. Müller (2. Aufl. Lpz. 1879), Franck (2. Aufl. Demmin 1879 und „Hülfsbuch“ 2c. (Lpz. 1880 f. 2 Abth.) u. A. Vgl. Winer a. a. O. I, 236 ff.; Ergänzungshft. 205 ff.

Pädagogische Lehrbücher (als Hülfsmittel zur Katechese) s. unter den praktischen Hülfswissenschaften (F, c).

d) Anhang. Missionswissenschaft.

Zur Missionstheorie vgl. die Missionarsinstruktionen z. B. Unterricht für die Brüder und Schwestern, welche unter den Heiden am Evangelio dienen, Barby 1784; die Instructionen in den Annal proceedings of the church mis-

ylinghausensche
ınd. Ueber die
u: G. Kocher,
eutschen Kirchen=
esangbuchskunde.
.neisen auf dem
deutschen refor=
1872. Der refor=
ses réformées (Neu-
g in Basel seit der
französ. Psalmenge=
ngs in der deutschen

. Kirchenbau. Breslau
ues. Freib. 1841. G.
*de Wette, Gedanken
Berl. 1846. M. Meurer,
luth. Kirche. Lpz. 1877.
jteskirche. Gütersl. 1880.
christl. Zeit u. s. w. Lpz.
Berl. 1881. V. Schultze,
S. 365 f., und „über die
itant. u. Kirche von Thoma=
ntiken u. die christl. Basiliken,
Carlsruhe 1858 ff. C. F. A.
Lpz. 1862. — Ueber Weihe
er Kirchen: eine liturg. Erörte=
ge eines Gotteshauses in der
Paramente: †Stockbauer,
Iarriott, Vestiarium christia-
of the dress of holy ministry in

ı vgl. o. Anh. zu II, 2 unter D, b.
Gesch. der christlichen Feste in Pre=
ineke, das gottesdienstl. Leben des
gdeb. 1842. 2 Abth. (eine Reihe von
über das Wesen und die Formen des

iletik.

—108.)

gemeines:

ectus introductionis in theolog. homi-
ter, le vrai type de l'éloquence sacrée.
it" in Herzog's R.=E. 1. Aufl. VI, 243 ff.
. Cremer, die Aufgabe u. Bedeutung der
Berl. 1877. J. Kaftan, die Predigt des
. Bas. 1879.

schichte der Predigt:

der Veränderungen des Geschmacks im Predigen.
lbe, Beiträge zur Gesch. der Veränderungen des
1799. C. F. v. Ammon, Gesch. der Homiletik
ischaften. Gött. 1804. Thl. 1. (1. Periode von Hus
inleit. in die Gesch. der Homil. von der Entstehung
. Anfang des 15. Jahrh.). J. W. Schmidt, kurzer
n Beredtsamk. u. Homiletik. Jena (1790) 1800 (als

Kirchengesangs der christl., insbes. der deutschen evangel. Kirche. 4 Bde. 3. Aufl. Stuttg. 1866—76. 8 Bde. (Bd. 8 von R. Lauxmann). *Phil. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrh. Mit Berücksicht. der deutschen geistl. Liederdichtung im weiteren Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius. Lpz. 1862—77. 5 Bde. J. Kayser, Beiträge zur Gesch. u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. 2. Aufl. Paderb. 1881—86. 2 Bde. J. E. Prescott, christian hymns and hymn writers. Lond. 1883. — Liedersammlungen von Rambach (Anthologie. Altona 1817—33. 6 Bde.), Bunsen, Raumer, A. Knapp (ev. Liederschatz, 3. Aufl. 1865), Elsner, von Tucher (Schatz des evang. Kirchengesangs im 1. Jahrh. der Reform. Lpz. 1848. 2 Bde.), Stip, Lange, Mützell (geistliche Lieder der evangel. Kirche im 16. Jahrh. Berl. 1855. 3 Bde.; ders., aus dem 17. u. 18. Jahrh. 1. Bd. Braunschw. 1858); W. Schircks (geistliche Sänger der Kirche deutscher Nation. 11 Hefte. Halle 1854—58). — Die Hymnen der alten Kirche finden sich gesammelt in *H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus s. hymnorum, canticorum, sequentiarum circa a. MD usitatarum collectio amplissima. Lips. 1841—46. 3 tomi. Vgl. F. G. Lisco. Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht. Berl. 1840. 4. Ders., Stabat mater. Berlin 1843. 4. K. Simrock, Lauda Sion. Köln 1850. 2. Aufl. 1868; deutsche Sionsharfe. Elberf. 1857. F. J. Mone, lat. Hymnen des Mittelalters ꝛc. Freib. 1853—55. 3 Bde; ferner G. Milchsack (I. Halle 1886); †G. M. Dreves (Lpz. bis 1889 5 Bde); E. Hobein, Buch der Hymnen. Neue Sammlung alter Kirchenlieder mit den latein. Originalen. Gütersl. 1881. J. Linke, Te deum laudamus. Die latein. Hymnen der alten Kirche verdeutscht. 1. Bd. Die Hymnen des Hilarius u. Ambrosius. Bielef. 1884. Vgl. F. W. Culmann, hymnolog. Studien u. Kritiken. Lpz. 1862. — J. J. Schneider, die christl. Sänger des 19. Jahrh. Basel 1846 (eine Auswahl der besten Lieder). — J. Knipfer, das kirchl. Volkslied in s. geschichtl. Entwicklung. Bielef. 1875. — K. A. Beck, Gesch. des kathol. Kirchenliedes. Köln 1878. — *A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexicon. Gotha 1878 f. 2 Thle. Neue Ausg. 1886 ff.

b. in musikalischer Hinsicht: M. Gerbert, de cantu et musica sacra. St. Blasien 1774. 2 Bde. 4. Thibaut, über Reinheit der Tonkunst. Heidelb. 1845. 4. Ausg. 1861. Natorp, über den Gesang in den Kirchen der Protestanten. Essen 1819. Nägeli, Vorlesungen über Musik. Stuttg. 1826. Rochlitz, für Freunde der Tonkunst. Lpz. 1824—32. 4 Bdchn.; 3. Aufl. 1868. Zelter im Briefwechsel mit Goethe. J. H. F. L. Jansen, die evang. Kirchengesangskunde. Jena 1838. C. v. Winterfeld, der evangel. Kirchengesang und sein Verhältniß zur Kunst des Tonsatzes. Lpz. 1843—47. 3 Bde. F. E. Anthes, die Tonkunst im evang. Cultus. Wiesb. 1846 u. 50. A. E. Fröhlich, über den Kirchengesang der Protestanten. Zür. 1846. †B. Hölscher, das deutsche Kirchenlied vor der Reformation; mit alten Melodien. Münster 1848. M. Bräutigam, der musikalische Theil des protest. Gottesdienstes. Borna (Lpz.) 1854 — und die ferneren Schriften von Bönicke, G. Döring, Küster, Layritz, Silcher (1862), Oesterley (1863), Volckmar (Choralbuch 1863); L. Schöberlein, Schatz des liturg. Chor- u. Gemeindegesangs nebst den Altargesängen in der deutschen evang. Kirche aus den Quellen vornehmlich des 16. u. 17. Jahrh. geschöpft, mit den nöthigen geschichtl. u. prakt. Erläuter. versehen u. unter der musikal. Redaktion von Prof. Fr. Riegel für den Gebrauch in Stadt- u. Landkirchen herausg. 2 Thle. in 3 Abthl. Gött. 1864—1872. Anders u. Stolzenburg, geistl. Lieder. 10. Aufl. Bresl. 1873; R. von Liliencron, über den Chorgesang in der evang. Kirche. Berl. 1880; L. Schöberlein, die Musik im Cultus der evang. K. Heidelb. 1881. S. Kümmerle, Encyklop. der evangel. Kirchenmusik. Gütersl. 1883 f. K. S. Meister, das kathol. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrh. Freib. 1862—83. 2 Bde. (der 2. Bd. bearb. von W. Bäumker). W. Bäumker, das kathol. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen ꝛc. 2 Bde. 1883—86.

Die ältesten Kirchengesangbücher der Lutheraner sind das Wittenberger (in verschied. Ausgaben 1525—43; von Valentin Bapst 1545), das Magdeburger (1540), das Straßburger (1568), das Württembergische vom Herzog Ludwig (1583), das Greifswalder (1597), das Lüneburger (1625 und 1686), das Nürnberger (1654), das Leipziger von Paul Wagner (1697), das Nordhäuser (1686) u. a. m.

— Aus der pietistischen Schule gingen hervor das Hallisch-Freylinghausensche 1703 u. ö.) und das Porstische (1713), das in Berlin Eingang fand. Ueber die neueren vgl. Winer, Handb. der theol. Liter. II, 288 ff. Dazu: G. Kocher, Zionsharfe (Stuttg. 1854 f. 4 Abth.), und Layriz, Kern des deutschen Kirchengesangs. 3. Aufl. Nördl. 1853—55. 4 Abth. C. E. Göring, Gesangbuchskunde. 2. Aufl. Erl. 1858 f. 2 Thle. (Vgl. auch den Bericht von Grüneisen auf dem Stuttgarter Kirchentage.) Ueber die Kirchengesangbücher der deutschen reformirten Schweiz s. H. Weber unter diesem Titel. Zür. 1872. Der reformirten Kirchen: Fel. Bovet, Histoire du Psautier des églises réformées (Neuchât. u. Par. 1872) u. J. Riggenbach, der Kirchengesang in Basel seit der Reformation, mit neuen Aufschlüssen über die Anfänge des französ. Psalmengesanges. Basel 1870; H. Weber, Gesch. des Kirchengesangs in der deutschen reform. Schweiz seit der Reform. Zür. 1876.

Ueber Kirchenbau: A. L. Preuß, über evangel. Kirchenbau. Breslau 1837. Th. Roth, die Grundzüge des evang. Kirchenbaues. Freib. 1841. G. Semper, über den Bau evangel. Kirchen. Lpz. 1845. *de Wette, Gedanken über Malerei und Baukunst, bes. in kirchl. Beziehung. Berl. 1846. M. Meurer, der Kirchenbau vom Standp. u. nach dem Brauch der luth. Kirche. Lpz. 1877. J. A. Clarissa, der Dom, der Kirchenbau u. die Geisteskirche. Gütersl. 1880. J. N. Diepolder, der Tempelbau der vorchristl. u. christl. Zeit u. s. w. Lpz. 1881. P. Tschackert, über evang. Kirchenbaustil. Berl. 1881. V. Schultze, das evang. Kirchengebäude. Lpz. 1886. (Vgl. oben S. 365 f., und „über die Basiliken", eine Abhandl. in der Zeitschr. für Protestant. u. Kirche von Thomasius &c. neue Folge XXIX. 3); Zestermann, die antiken u. die christl. Basiliken, Lpz. 1847. *H. Hübsch, die altchristl. Kirchen. Carlsruhe 1858 ff. C. F. A. v. Lützow, die Meisterwerke der Kirchenbaukunst. Lpz. 1862. — Ueber Weihe der Kirchen: K. Fuchs, über die Einweihung der Kirchen: eine liturg. Erörterung. Nürnb. 1846. †W. Pessina, die Weihe eines Gotteshauses in der kathol. Kirche. Prag 1840. — Ueber kirchliche Paramente: †Stockbauer, die Kunstgesch. des Kreuzes. Schaffh. 1870. Marriott, Vestiarium christianum, the original and gradual development of the dress of holy ministry in the church. Lond. 1868.

Ueber christliche Kunst im Allgemeinen vgl. o. Anh. zu II, 2 unter D, b.

Vgl. hierzu noch: S. J. Ramann, die Gesch. der christlichen Feste in Predigten. Erf. 1823. 2 Bde. und Ph. Marheineke, das gottesdienstl. Leben des Christen; Betrachtungen christl. Andacht. Magdeb. 1842. 2 Abth. (eine Reihe von Predigten, in welchen die christl. Gemeinde über das Wesen und die Formen des Cultus in's Klare gesetzt werden soll).

D. Homiletik.

(Zu § 106—108.)

a) Allgemeines:

Th. W. Dittenberger, Conspectus introductionis in theolog. homileticam. Heidelb. 1836. 4. M. Matter, le vrai type de l'éloquence sacrée. Par. 1854. Palmer, Art. „Homiletik" in Herzog's R.-E. 1. Aufl. VI, 243 ff. (in der 2. Aufl. von Christlieb). H. Cremer, die Aufgabe u. Bedeutung der Predigt in der gegenwärt. Krisis. Berl. 1877. J. Kaftan, die Predigt des Evangel. im modernen Geistesleben. Bas. 1879.

Zur Geschichte der Predigt:

Ph. H. Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1792—94. 3 Bde. Derselbe, Beiträge zur Gesch. der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1799. C. F. v. Ammon, Gesch. der Homiletik seit der Wiederherstell. der Wissenschaften. Gött. 1804. Thl. 1. (1. Periode von Hus bis Luther; mit einer histor. Einleit. in die Gesch. der Homil. von der Entstehung des Christenth. an bis auf den Anfang des 15. Jahrh.). J. W. Schmidt, kurzer Abriß der Gesch. der geistlichen Beredtsamk. u. Homiletik. Jena (1790) 1800 (als

3. Theil der Anleit. zum populären Kanzelvortrag). J. Schuderoff, Versuch einer Kritik der Homiletik, nebst einem beurtheilenden Verzeichnisse der seit Mosheim erschienenen Homiletiken. Gotha 1797. C. G. H. Lentz, Gesch. der christl. Homiletik &c., Braunschw. 1839. 2 Thle. C. F. W. Paniel, pragmat. Gesch. der christl. Beredsamkeit und der Homiletik. 1 Bd. in 2 Abth. Lpz. 1839 f. C. G. F. Schenk, Gesch. der deutsch-protestant. Kanzelberedsamkeit von Luther bis auf die neuesten Zeiten. Berl. 1841. J. M. H. Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrh. Neustadt a. O. 1830. E. Leopold, das Predigtamt im Urchristenthume &c. Lüneb. 1846. *W. Beste, die bedeutendsten Kanzelredner der ältern lutherschen Kirche, von Luther bis zu Spener. Lpz. 1856—58. 2 Bde. 3. Bd. Dresden 1886. Al. Vinet, histoire de la prédication par les Réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860. *K. H. Sack, Gesch. der Predigt in der deutschen evangel. Kirche, von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher u. Mencken. Heidelb. 1866. 2. Ausg. 1875. C. G. Schmidt, Gesch. der Predigt in der evang. Kirche Deutschlands von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographien und Charakteristiken. Gotha 1872; im Anschluß an C. G. Schmidt's Werk: L. Stiebritz, zur Gesch. der Predigt in der evang. Kirche von Mosheim bis auf die Gegenwart. Gotha 1875 f. 2 Abth. A. Nebe, zur Gesch. der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner (von Origenes bis auf die Gegenw.). Wiesb. 1879. 3 Bde. Rich. Rothe, Gesch. der Predigt, von den Anfängen bis auf Schleierm., hersg. von A. Trümpelmann. Bremen 1881. G. Renoux, les prédicateurs célèbres de l'Allemagne, leur vie, leurs oeuvres. Par. 1881.

†A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrh. Münch. 1886.

I. Ker, Lectures on the history of preaching. 2. ed. Lond. 1888.

J. Hartog, Geschiedenis van de predikkunde in de protestantsche kerk van Nederland. 2. Aufl. Utrecht 1887.

J. G. Diegel, Zur Entwicklung und Benennung der analyt. sowie der synthet. Predigtform in der luther. Kirche Deutschlands. (Denkschr. des Friedb. Pred.-seminars.) Friedberg 1886.

Vgl. auch die Literatur unter d.

Homiletische Zeitschriften:

Magazin für Prediger, begonnen von C. F. Bahrdt 1782—91, fortgesetzt von Teller 1792—1802 und Löffler 1803—16, dann von Ammon 1816—21, von Tzschirner 1822—27, von Röhr 1829—48, nach dessen Tode von Wilhelm (bis 1851); allgem. Magazin für Prediger von Beyer, Lpz. 1789—96, und dessen Museum für Prediger, Lpz. 1797—1800; das Journal für Prediger von Sturm u. A. 1770 ff., fortgesetzt von Niemeyer und Wagnitz 1786—1822, dann von Bretschneider, Neander, Vater, Goldhorn, Fritsch u. Franke bis 1841; die homiletisch-kritischen Blätter für Candidaten des Predigtamtes und für angehende Prediger von Hanstein und Sucro bis 1799, dann von Hanstein und Pischon, seit 1813 von Hanstein und Wilmsen; das Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten und kleinen Amtsreden von Ribbeck, dann als neues von Hanstein, als neuestes von Hanstein, Eylert und Dräseke (bis 1816), hernach von Schleiermacher, Röhr und Schuderoff (bis 1829); die Zeitschrift für Predigerwissenschaften von Heydenreich und Hüffell, Marb. (Carlsruhe) 1827—31; das homiletische Journal, in Verbindung mit Ammon, Böckel, Fineliuś, Heydenreich, Hüffell, Schmaltz, herausgeg. von Dietzsch, Lpz. 1830 f.; das evangel. Predigermazin, in Verbindung mit mehreren evangel. Geistlichen herausg. von Th. Ph. Brandt, Sulzb. 1829—37; die *Sonntagsfeier, wöchentl. Blätter, seit 1856 Monatsblatt für Kanzelberedtsamkeit und Erbauung, herausg. von (Prälat) K. Zimmermann, Darmst. 1834—69; die Sonntagsfeier von Rabus, Hamb. 1860 f. Gesetz u. Zeugniß, ein Monatsbl. zum homilet. Studium u. zur Erbauung, hersg. von G. Leonhardi u. C. Zimmermann. Lpz. 1859 ff. (1871 zu den „Pastoralblättern" erweitert; s. unter B, a); „die Predigt der Gegenwart für d. evangel. Geistlichen u. Gemeinden", eine homilet. Zeitschr. zur Belehrung u. Er-

bauung, herausgeg. von einem Vereine Weimarischer Prediger (Billig, Steinacker, Wendel), Lpz. 1864 ff.; „Mancherlei Gaben und ein Geist", homilet. Vierteljahrsschr. für das evangel. Deutschland, herausgeg. von Emil Ohly (seit 1864); die deutsche Predigt, homilet. Zeitschr. vom Standpunkt des wissenschaftl. Protestantismus, hersg. von J. Marbach. Berl. 1873 ff.; Magazin für evangel.-luth. Homiletik. St. Louis (Dresden) 1877 ff.

Von Katholiken: Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit von Räß und Weiß, Frankf. a. M. 1849 ff.; Predigtmagazin von F. J. Heim; Scherer, Bibliothek für Prediger, Innsbruck 1855; u. v. A.

b) Systematische Werke über Homiletik.

Vgl. oben die Literatur unter A.

*H. A. Schott, kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besond. Anwend. auf d. Kanzelbereds.. zum Gebr. für Vorlesungen. Lpz. 1807. 16.
—— Theorie der Beredsamkeit, mit besond. Anwend. auf die geistl. Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Lpz. 1815—28. 2. Aufl. 1828—49. 3 Bde. in 4 Abth.
C. F. v. Ammon, Anleitung zur Kanzelberedsamkeit. Gött. 1799. 3. Aufl. Nürnb. 1826.
J. A. H. Tittmann, Lehrbuch der Homiletik. Bresl. 1804. 2. Ausg. Lpz. 1824.
Ph. Marheineke, Grundlegung der Homiletik in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protestant. Geistlichen. Hamb. 1811.
J. Ch. W. Dahl, Lehrbuch der Homiletik 2c. Lpz. 1811.
F. Theremin, die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik. Berlin 1814. 2. Aufl. 1837. (Bibl. theol. Klass. X. Gotha 1888).
G. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf e. Systems der geistl. Rhetorik. Erl. 1817.
J. G. Grotefend, Ansichten, Gedanken und Erfahrungen über geistl. Beredtsamkeit. Hann. 1824.
J. J. Chénevière, observations sur l'éloquence de la chaire. Genève 1834.
A. G. Schmidt, die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Halle 1827.
W. A. van Hengel, institutio oratoris sacri. Lugd. Batav. 1829.
G. A. F. Sickel, Grundriß der christl. Halieutik oder einer auf Psychologie und Bibel begründeten Anweisung, durch Predigten die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen. Lpz. 1829.
R. Stier, Grundriß einer bibl. Keryktik, oder e. Anweisung, durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden. Halle 1830. 2. Aufl. 1844.
†J. Brand, Handbuch der geistl. Beredsamkeit, nach seinem Tode herausg. von C. Halm. Frankf. 1836 f. Neue Aufl. Const. 1850. 2 Bde.
†J. B. Zarbl, Handbuch der katholischen Homiletik. Landshut 1838.
J. K. W. Alt, kurze Anleitung zur kirchl. Beredtsamkeit aus dem Zwecke der kirchlichen Rede entlehnt. Lpz. 1840. (Dazu dessen Andeutungen aus dem Gebiete der geistl. Beredtsamkeit. 2 Hefte. Lpz. 1833—35.)
*Ch. Palmer, evangel. Homiletik. Stuttg. 1842. 5. Aufl. 1867. 6. Aufl. bearb. v. O. Kirn. Stuttg. 1887.
*A. Schweizer, Homiletik der ev.-protest. Kirche, system. dargest. Lpz. 1848.
Gust. Baur, Grundzüge der Homiletik. Gießen 1848.
†J. Lutz, Handbuch der kathol. Kanzelberedsamkeit. Tübing. 1851.
A. Vinet, homilétique ou théorie de la prédication. Par. 1853.
*—— Homiletik oder Theorie der Predigt, deutsch bearbeitet von J. Schmid, mit Vorwort von K. R. Hagenbach. Basel 1857.
*J. H. F. Beyer, das Wesen der christl. Predigt nach Norm u. Urbild der apostol. Predigt, unter besond. Berücksicht. der Hauptrichtungen der neueren Theologie. Gotha 1861.
K. R. Hagenbach, Grundlinien der Liturgik u. Homiletik. Lpz. 1863.
†J. Jungmann, Theorie der geistl. Beredsamkeit. Freib. 1877 f. 2 Bde.
A. Krauß, Lehrb. der Homiletik. Gotha 1883.
H. Bassermann, Handbuch der geistl. Beredsamkeit. Stuttg. 1885.
F. Pfeiffer, die Kraft erbaulich zu predigen. Berl. 1883.

Aus der englischen und nordamerikanischen Kirche:

H. Burgess, the art of preaching and the composition of sermons. Lond. 1881.

P. Brooks, conférences sur la prédication, traduites par E. Nyegaard. Par. 1884.

Thom. H. Skinner, aids to preaching and hearing. New-York 1839. (Enthält: 1. Mental discipline. 2. Studies of a preacher. 3. Poiser on speaking. 4. u. 5. Doctrinal preaching. 6. u. 7. Preaching of ability. 8. How to repent. 9. Preaching Christ.)

H. T. Ripley, sacred rhetoric or composition and delivery of sermons. New York 1850.

A. Phelps, the theory of preaching; lectures on homiletics. New York 1881.

c) Einzelne Beiträge zur Homiletik.

Barth, über homiletischen Egoismus, oder ob und in welchen Fällen die Persönlichkeit des Predigers in dessen Vorträge sich mischen dürfe, im Hall. Pred.-Journ. Bd. 53. (vom J. 1828) St. 2. S. 129—170; St. 3. S. 257—276. de Wette, Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit des Geistlichen, und insbesondere über die Kanzelberedsamkeit, in der Basler wiss. Zeitschrift Bd. 2. J. E. Erdmann, über den Organismus der Predigt, in den Stud. u. Krit. 1834. 3. S. 572 ff. W. Otto, zur Begriffsbestimmung der Predigt. Wetzlar 1849. Harms, „mit Zungen reden", in den Stud. u. Krit. 1833. 3. S. 806 ff. E. Graf, über die Stellung des Exordiums in der Predigt, in den Stud. u. Krit. 1853. Heft 3. S. 704—726. †Drey, in der Tüb. Quartalschrift, 1822. Crome, über die Meditation des Predigers. 2. Aufl. Lpz. 1820. Kottmeyer, über extemporane Redekunst. 3. Aufl. Lpz. 1820. A. H. M. Kochen, de finibus extemporalis dicendi facultatis. Hafn. 1820. 4. Greiling, Theorie der Popularität. Magdeb. 1805. K. Kirsch, die populäre Predigt &c. Lpz. 1861. Rebe, über die Gefahr sich auszupredigen (!). Lpz. 1805. G. Schilling, Briefe über die äußere Kanzelberedtsamkeit, kirchl. Declamation und Action. Stuttg. 1833. 2. Aufl. 1845 (u. d. T.: die Kunst der äußeren K. &c.). W. Otto, über den Werth und die Behandlung histor. Texte in Predigten. Herborn 1830. F. E. Ziegler, das Fundamentum dividendi, oder von dem logischen Verhältnisse zwischen dem Hauptsatz und den Theilen der Predigt. Dresden 1851. Gröger, die christl. Predigt im Verhältniß zum Bildungsstande der Zeit. Berl. 1863. (Vergl. auch *F. V. Reinhard, Geständnisse, seine Predigten u. seine Bildung zum Pred. betr., in Briefen an einen Freund. Sulzb. 1810 u. ö.; H. G. Tzschirner's Briefe, veranlaßt durch Reinhard's Geständnisse. Lpz. 1811); G. Schulze, über Moralpredigten &c. Lpz. 1886. E. Bindemann, die Bedeutung des A. T. für die chr. Pred. Gütersl. 1886. Endlich ist zu erinnern an die allgemeinen Werke über Rhetorik. Von den Alten: Aristoteles (de arte rhetorica; deutsch von A. Stahr, Stuttg. 1862), Dion. Halicarn. (*περὶ συνθέσεως ὀνομάτων*). Cicero (de inventione, de oratore, orator), Quinctilian (institutiones oratoriae). Aus neuerer Zeit: Hugh Blair (lectures on the rhetoric and belles letters. Lond. 1783. 2 voll. [die 29. und die folgenden Vorlesungen von der Kanzelberedsamkeit]; deutsche Bearbeitung von Eiselein, Rottweil 1838. 2 Bde.), Ernesti, Eschenburg, Fülleborn, Maaß (Grundriß der Rhetorik, herausg. von Rosenkranz 1829). Th. Heinsius die Bildung zur deutsch. Beredsamkeit, in Briefen an einen deutsch. Staatsmann. Berl. 1831. G. C. F. Hoffmann, Grundlinien der Rhetorik. Stuttg. 1841. *W. Wackernagel, Poetik, Rhetorik und Stilistik, herausg. von L. Sieber. Halle 1873. u. A. m. — Ueber Declamation vgl. H. A. Kerndörffer, Handb. für den geregelten mündlichen Vortrag geistl. Reden, mit einer erläuternden Beispielsammlung. Lpz. 1832. Desselben Anleitung zur gründl. Bildung der öffentl. Beredsamkeit. Lpz. 1833. Ch. F. Falkmann, Declamatorik, oder vollständ. Lehrb. der Vortragskunst. Hann. 1836—39. 2 Bde. C. A. F. Zeller, Anleitung zur Vorleskunst für künftige Kanzelredner u. Liturgen &c. Tüb. 1834. — Ueber Mimik (doch ja nicht zur unmittelbaren Anwendung für die Kanzel, sondern zum Studium überhaupt): J. Engel, Ideen zu einer Mimik, Lpz. 1785; 2. Aufl. Berl. 1864. 2 Bde.; neue Aufl. in der Gesammtausg. seiner Schriften 1850 f.;

neueste Aufl. Berl. 1867. Piderit, wissenschaftl. System der Mimik und Physiognomik. Detmold 1867. — Schuster, der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. Wiesb. 1884. E. Palleske, die Kunst des Vortrags. 2. Aufl. Stuttg. 1884.

d) Homiletische Hülfsmittel.

Musterpredigten, herausgeg. von Gipser u. Flachmann (Hann. 1811—30, 9 Bde.); von H. A. Schott 1836 f.; neueste Bibliothek Deutscher Kanzelberedtsamkeit von Schuderoff 1837; Zeugnisse evangel. Wahrheit, herausg. v. Schmidt und Hofacker, Stuttg. 1839—41; Predigten von schweizer Predigern, herausgeg. von Oschwald, Bern 1854—57; die christl. Predigt in der evang. Kirche Deutschlands, hersg. von W. Stöckicht. Wiesb. 1876—80. 3 Bde.; die Predigt der Kirche. Klassikerbibl. der christl. Predigtliteratur ed. G. Leonhardi. Lpz. 1888 f. H. Beck, homilet. Lektionen zur kirchl. Vorlesung aus den Werken der Väter und Erbauungsschriftsteller der ev. Kirche. Erl. 1881.

Sammlungen von Casualreden: Evang. Casualreden, herausgeg. v. Palmer. Stuttg. 1843—55; Pastoralbibliothek. Sammlung von Casualreden aller Art, hersg. v. F. Dickmann. Gotha 1880 f. 2 Bde. — O. Riemann, Casualreden-Sammlung. Magdeb. 1881. — G. Leonhardi, Casualpredigten in Beiträgen namhafter Geistlichen der evang. luther. K. Deutschlands. Lpz. 1882—84. (Altarreden, Erndtefest-, Kirchweih-Pred. u. s. w.) — E. Ohly, Sammlung von Confirmationsreden (Wiesb. 1880), von Abendmahls- u. Beichtreden (1881), von Grabreden (1882). — H. Kretschmar, Taufreden-Sammlung. 40 auserles. Taufreden von Andreä, Arndt &c. Magdeb. 1882. — A. Decoppet, Predd. für Kinder, aus d. Französ. von O. Gleiß. Gütersl. 1883.

Bearbeitungen der Perikopen von *A. Nebe (die evangel. u. epistol. Perikopen des Kirchenjahres. 2. Aufl. Wiesb. 1875 ff. 6 Bde. 3. Aufl. 3. Bd. 1887), J. H. Schultze (I—III. 3. Aufl. Gött. 1889), W. Bußler (Gotha 1889); der epistolischen von E. O. Külz (die epist. Per. auf Grund der besten Ausleger exegetisch u. homiletisch bearb. Marb. 1881—83. 2 Bde.). — R. Rothe, Entwürfe z. den Abendandachten, ed. Palmié. 2. Aufl. Bremen 1888. 2 Bde. K. Beck, Handbuch für evang. Prediger. 2. Aufl. Stuttg. 1886; C. H. Spurgeon, My sermon notes. Lond. 1884—87. 4 voll.

Ein exegetisch-homiletisches Hülfsmittel bieten die Concordanzen über die deutsche Bibelübersetzung: v. G. Büchner (Jena 1740. 14. Aufl. Braunschw. 1873; Neue Ausg. Basel 1888.), J. C. Beck (Basel 1770, 2 Bde. Fol.), G. J. Wichmann (Lpz. 1782; 2. Aufl. 1796 und, mit Vorrede von Kindervater, 1806, 2 Bde. 4.); von H. Schott (Lpz. 1827; neueste Aufl. 1877), J. G. Hauff (Tüb. 1828 f.), F. J. Bernhard (Lpz. 1850; 2. Aufl. 1857. 7. Aufl. Dresden 1888.), †S. Lueg, bibl. Real-Concordanz (2. Aufl. von F. J. Heim, Augsb. 1853), E. R. J. Strauß, bibl. Wörterb. zur Glaubens- u. Sittenlehre. Hamb. 1874 f. 7 Liefer. Auch die biblischen Textlexica für Festpredigten, Casualfälle &c. von Bornmann, Schuler (neu bearb. von Wagnitz), Haupt (n. Aufl. von Wohlfarth) u. A. mögen erwähnt sein. —

E. Pastoraltheologie.

(Zu § 109. 111.)

a) Einleitendes (vgl. Literatur unter A, a, sowie nachher unter d).

Al. Schweizer, wissenschaftl. Construction der Pastoraltheol. od. der Theorie der Seelsorge, Stud. u. Krit. 1838. S. 7 ff. Karsten, über die Stellung des geistl. Amtes (Mecklenburg. Kirchenbl. I. 2). M. Matter, le ministère ecclésiastique et de sa mission spéciale dans ce siècle. Par. 1852. A. Frantz, das kirchl. Amt u. der Pastor. Dessau 1858. J. T. Beck, Gedanken aus u. nach der Schrift für christl. Leben u. geistl. Amt. Frankf. 1859. 3. Aufl. Heilbr. 1876. Neue Folge ebend. 1878. G. R. Zimmermann, des Amtes Würde und Bürde. Zür. 1859. Palmer, in Herzog's Realencykl. 1. Aufl. XI, 175 ff. Vilmar (s. unter b).

Pastoraltheologische Zeitschriften:

Pastoraltheologische Blätter von A. F. C. Vilmar (Stuttg. 1861—66); Centralblatt für die evang. Kirche, hrsg. von Emil Ohly, Wiesb. von 1865 an; Wochenschr. für das evang. Pfarramt u. das kirchl. Gemeindeleben, hersg. von Pfr. Schneider (Gütersl.); Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge, hersg. von Leonhardi u. Zimmermann, Lpz. von 1871 an; vergl. dazu d. Liter. o. unter A, a.

b) Werke zur gesammten Pastoraltheologie.

C. W. Oemler, Beiträge zur Pastoraltheologie für angeh. Landgeistliche. 2 Thle. Jena 1783 (und mehrere Schriften desselben Verf. ähnlichen Inhalts).
P. F. Ach. Nitsch, Anweisung zur Pastoralklugheit für künftige Landpfarrer. Lpz. 1791.
J. G. Krünitz, der Landprediger nach seinen verschied. Verhältnissen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten, als Gelehrter, Seelsorger, Glied des allgem. Staatskörpers, Landwirth und Hausvater. Berl. 1794.
C. V. Kindervater, über nützliche Verwaltung des Predigtamtes, Schulunterricht, Bildung der Gemeinden und Lebensgenuß auf dem Lande. Nebst einem Anhang über das Verbauern der Landprediger. Lpz. 1802—6. 2 Bde.
Sam. Baur, Repertorium für alle Amtsverrichtungen eines Predigers. Halle 1805—18. 12 Bde.
Ch. L. Mirow, der Prediger in seinen verschied. Verhältnissen, mit besond. Rücksicht auf die hannöverschen Landprediger. Hann. 1808.
J. F. Jacobi, über Bildung, Lehre und Wandel protestant. Religionslehrer. Frankf. und Heidelb. 1808.
Fr. Strauß, Glockentöne. Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen. Elberf. 1815. 7. Aufl. Lpz. 1840. 3 Bde.
J. G. Tobler, Gotthold, der wackere Seelsorger auf dem Lande. Aarau 1820.
†J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. S. o. S. 549.
G. J. Planck, das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuche. Gött. 1823.
W. Schröter, Lebens- und Amtserfahrungen in ihrem psychologisch-geschichtlichen Zusammenhange dargestellt. Altona 1827—32. 2 Bde.
C. Wyß, über Antinomien im Berufe des Geistlichen. Bern 1828.
†F. S. Häglsperger, Festabende im priesterlichen Leben, gefeiert mit Betrachtungen und Erinnerungen. Für Freunde der Seelensorge zur geistigen Erquickung in müden Stunden. Sulzb. 1828—30. 3 Bde.
*Fr. Hoffmann, Pastoral-Grundsätze (in Briefen). Stuttg. 1829.
Kl. Harms, Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende. Kiel 1830—34. 3 Thle. (auch in der Bibl. theol. Klassiker. Gotha 1888). S. ob. S. 549.
*J. C. F. Burk, evangel. Pastoraltheologie in Beispielen, aus den Erfahrungen treuer Diener Gottes zusammengestellt. Stuttg. 1838 f. 2 Bde. (Seitenstück dazu: Spiegel edler Pfarrfrauen. 3. Aufl. Stuttg. 1865.)
C. L. Fecht, der christliche Geistliche. Lahr 1849.
†F. Vogl, Pastoraltheologie. S. o. S. 549.
F. Ch. H. Schönheit, Fingerzeige für junge Geistliche bei ihrem Uebertritt in das Landpredigerleben. Weimar 1853.
C. Müller, die pastorale Seelsorge. Berlin 1854.
†F. Herbst, Lebensbilder aus der Seelsorge. Augsburg 1854.
C. Wyß, Etwas vom Kern und Stern der Seelsorge. Basel 1858.
*Chr. Palmer, evangel. Pastoraltheologie. Stuttg. 1860. 2. Aufl. 1863.
Emil Ohly, Vademecum pastorale, d. i. Hand- und Taschenagende für evangel. Geistliche. 3. Aufl. Wiesb. 1872. (S. o. S. 557).
W. Löhe, der evang. Geistliche. Stuttg. 1858. 2 Bde. (I. 4. Aufl. 1872. II. 3. Aufl. 1876.)
A. W. Schlag, der Landpfarrer, oder Erfahrungen und Beobachtungen, Ansichten u. Wünsche u. s. w. Leipzig 1865.

*A. F. C. Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie. Nach dessen akad. Vorlesungen herzg. von K. W. Piderit. Gütersl. 1872. (Enthält neben viel einseitigen, hyperorthodoxen und paradoxen Anschauungen des Verf. manches Treffliche und Beachtenswerthe.)
—— —— Kirche und Welt oder die Aufgaben des geistlichen Amtes in unserer Zeit. Zur Signatur der Gegenwart und Zukunft. Gesammelte pastoral-theolog. Aufsätze. Gütersl. 1872 f. 2 Bde.
*H. Guth, Pastoralspiegel. Erlangen 1873.
A. Schweizer, Pastoraltheorie od. die Lehre von der Seelsorge des evangel. Pfarrers. Lpz. 1874.
G. Uhlhorn, vermischte Vorträge über kirchl. Leben der Vergangenh. u. Gegenwart. Stuttg. 1876.
J. T. Beck, Pastorallehren des N. Test., hauptsächlich nach Matth. 4—12 u. Apostelgesch. 1—6; herausg. von B. Riggenbach. Gütersloh 1880 (engl. Edinb. 1885).
M. G. Rosenius, die Bedeutung der Seelsorge u. ihre damit gegebene Begrenzung. Stockh. 1881.
O. Funcke, willst du gesund bleiben? Beiträge zur christl. Seelenpflege. Bremen 1882.
C. Windel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. Wiesb. (bis 1882 fünf Hfte.).
F. Coch, der evang. Pfarrer. Ein Beitrag zur Pastoraltheol. Gütersl. 1882.
F. C. W. Walther, Amerikanisch-lutherische Pastoraltheologie. 3. Aufl. St. Louis. 1885.
How, lectures on pastoral work. Lond. 1883.
J. M. Hoppin, Pastoral theology. New York 1884.

c) Ueber specielle Punkte der Pastoraltheologie.

Vgl. auch § 109. Anm. 4 (S. 522 f.).

†J. L. Rüeff, kurze praktische Anleitung zum Krankenbesuche. Kempten 1829.
*E. Kündig, Erfahrungen am Kranken- u. Sterbebette. Bas. 1856. 5. Aufl. von R. Anstein. 1883.
G. Olearius, Anweisung zur Krankenseelsorge; herausg. von W. Löhe. Nürnberg 1856.
E. Ohly, Krankenbuch. Sammlung von Gebeten, Bibellektionen, Liedern u. Formularen für die Seelsorge am Kranken- und Sterbebette. Wiesb. 1882.
J. C. Heuch, die Praxis der Krankenseelsorge; Deutsch von E. Schumacher. 2. Abdr. Lpz. 1883; ders., die Seelsorge an den Kranken (deutsche Uebers.). Gotha 1887.

C. A. Hoffmann, einige Hülfsmittel zur pfarramtl. Geschäftsführung in Bezug auf Familienbuch, Notizen zur Führung der Kirchenprotocolle, pfarramtl. Registratur ꝛc. Friedberg 1854.
E. Schild, der preuß. Feldprediger. I. Eisleben 1888.
C. W. Kambli, die socialen Parteien und unsere Stellung zu denselben. St. Gallen 1887.

d) Ueber die Bildung zum geistlichen Amt.

Dan. Schenkel, die Bedeutung des geistlichen Berufs, besonders für unsere Zeit: Stud. u. Krit. 1852. S. 205 ff. Hagenbach, über die Abnahme des theol. Studiums, Kirchenbl. f. die ref. Schweiz 1856. Nr. 6 u. 7. Ebend. 1862. Nr. 25 u. Gelzers Monatsbl. 1863. Januar, S. 21 ff. †Dieckhoff, über den Beruf und die Vorbereitung zum geistl. Stande. Paderborn 1859. Cremer, die Befähigung zum geistl. Amte. Berl. 1878.

Vgl. ferner Jul. Hamberger, das Christenthum und die moderne Cultur; Studien, Kritiken und Charakterbilder. 1865—75. 3 Bde. Harleß, das Verhältniß des Christenth. zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erl. 1863,

G. A. F. Goldmann, wie sollte der sonntägl. Hauptgottesdienst eingerichtet sein? Hann. 1840.
*F. Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Cultus. Hamb. 1840.
F. F. Klöpper, Liturgik od. Theorie der stehenden Cultusformen. Lpz. 184?.
*A. Ebrard, Versuch einer Liturgik vom Standpunkte der reformirten Kirch. Frankf. a. M. 1843.
*Th. Kliefoth, Theorie des Cultus der evang. Kirche. Ludwigslust 1844.
— die ursprüngl. Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luther. Bekenntnisses. Rostock 1847. 2. Aufl. 1858—62. 5 Bde. (s. o. § 104, Anm. 1).
*K. Bähr, der protestantische Gottesdienst vom Standpunkte der Gemeinde aus betrachtet. Heidelb. 1850.
K. F. Gaupp, s. o. unter A, b.
E. Closter, der Gemein-Gottesdienst und das Kirchenbuch. 1. Abth. Lpz. 1853.
K. A. Dächsel, Ordnung des evang. Hauptgottesdienstes nach dem Typus der luther. Kirche. Berl. 1854.
F. Rees v. Esenbeck, der christliche Gottesdienst nach dem Bekenntniß der evang. Kirche. Kreuzn. 1854.
*L. Schöberlein, der evang. Gottesdienst nach den Grundsätzen der Reformation und mit Rücksicht auf das jetzige Bedürfniß. Heidelb. 1854.
— das Wesen des christl. Gottesdienstes. Gött. 1860.
*— über den liturgischen Ausbau des Gemeindegottesdienstes in der deutschen evang. Kirche. Gotha 1859.
Th. Kliefoth, liturgische Abhandlungen. Schwerin 1854—62. 8 Bde.
K. R. Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik. Lpz. 1863.
E. L. Th. Henke, nachgelass. Vorlesungen über Liturgik u. Homiletik, herausg. von W. Zschimmer. Halle 1876.
H. Bassermann, Entwurf eines Systems evang. Liturgik. Stuttg. 1888.
P. Freemann, the principles of divine service. New ed. Lond. 1889.

Von Katholiken:

†F. X. Schmid, Liturgik der christkatholischen Religion. Passau 1832. (3. Aufl. 1840 f. 3 Bde.)
†Jos. Marzohl und Jos. Schneller, Liturgia sacra oder die Gebräuche und Alterthümer der kathol. Kirche sammt ihrer hohen Bedeutung, nachgewiesen aus den heil. Büchern, den Schriften der frühesten Jahrhunderte 2c. Luzern 1834—41. 4 Bde. in 7 Theilen.
†A. Hnogek, christl.-katholische Liturgik. Prag 1835—42. 5 Bde.
†Lüft, kathol. Liturgik. Mainz 1844—47. 2 Bde.
†Joh. Hepp, der Gottesdienst der kathol. Kirche. Mainz 1853.
†M. Terklau, der Geist des kathol. Cultus. Wien 1853.
†Fluck, kathol. Liturgik. Regensb. 1853—55. 2 Bde.
†V. Thalhofer, Hdb. der kath. Liturgik. 1. Bd. Freib. 1883—87.

c) Zur Geschichte des christl. Kultus.

Vgl. § 77, Geschichtl. u. § 105, Geschichtl., ferner: Anh. zu II, 2 unter H (Archäologie).

J. B. Simon, die apostol. Gemeinde- und Kirchenverfassung. Potsd. 1851. H. Abeken, der Gottesdienst der alten Kirche. Berlin 1853. Th. Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. Zeitalter. Dorpat 1853; ders., der christl. Gemeindegottesd. im apost. u. altkathol. Zeitalter. Erl. 1854. I. E. Field, the apostolic liturgy and the epistle to the Hebrews etc. Lond. 1881. J. Gottschick, Zeitschr. f. prakt. Theol. VII (1885). — Vgl. Anh. zu II, 2 unter A, c (S. 315 f.).
L. Duchesne, Origines du culte chrétien. (Latein. Liturgie vor Karl dem Gr.) Paris 1889.
H. Alt, der christl. Cultus nach seinen verschied. Entwickelungsformen u. seinen einzelnen Theilen histor. dargest. Berl. 1843. 2. Aufl. 1851—60. 2 Abtheil.
°H. A. Köstlin, Gesch. des christl. Gottesdienstes. Freib. 1887.
°H. Hering, Hülfsbuch zur Einf. in das liturgische Studium. Wittenb. 1887 f.

P. Kleinert, Zur christl. Kultus- u. Kulturgeschichte. Berl. 1889.
†Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte. Tüb. 1870.
J. A. Kinkel, die Beichte in den ersten christl. Jahrh. Mainz 1879.
H. Jacoby, die Liturgik der Reformatoren. Gotha 1871—76. 1. Bd. Einleitung. Liturgik Luther's. 2. Bd. Die Liturg. Melanchthon's. (Ueber Luther vgl. Funk u. Gottschick, S. 498).
Ueber das engl. Common prayer book: C. M. Butler (Philad. 1880); H. M. Luckock (Lond. 1881).

d) Ueber einzelne Gebiete der Liturgik.

Ueber das Kirchenjahr: F. A. Strauß (Berl. 1850), Bobertag (Bresl. 1853. 2. Aufl. 1857); Perikopen des Kirchenjahrs: Lisco (Berl. 1836. 2 Bde. 4. Aufl. 2. Abdr. 1852), Nebe (Wiesb. 1869—75. 5 Bde.). — Ueber die Sonntagsfeier Schriften von †A. Beck, Liebetrut, Oschwald, Kelber, Klemm, Hengstenberg, Streuber, Schwerin u. A. (vgl. oben zur Sittenlehre). — Ueber die Ordnung des Hauptgottesdienstes: Schöberlein (in Formularen für das ganze Kirchenjahr, Heidelb. 1855; 2. Aufl. 1874), Brobst (1861, für die luther. Kirche in Nordam.), J. F. Bachmann (1862), A. Wagner (Greifsw. 1883); über Vespergottesdienste: J. Hengstenberg (1861); R. Luthardt, die Feste des Kirchenjahres in liturg. Vespern. Lpz. 1881. — Ueber Hausgottesdienste: E. G. Lehmann, die Hausandacht u. s. w. Lpz. 1881; für Schulgottesdienste: F. Palmié (2. Aufl. Halle 1888); W. Bornemann (Berl. 1889), A. Frantz (I. Lpz. 1889). — Ueber die kirchlichen Feste (Heortologie) vgl. die archäolog. Werke (Augusti) und G. Huyssen, die Feste der christl. Kirche. Iserlohn 1856—59. 2 Bde.; Zuccarini, origine delle feste cristiane etc. Torino 1876; H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1. II. Bonn 1889. — Ueber die Sacramentsworte: A. G. Rudelbach, die Sacramentworte od. die wesentl. Stücke der Taufe und des Abendmahls, histor.-kritisch dargest. Lpz. 1837; 2. Ausg. 1851. †C. Henke, die kathol. Lehre über die Consecrationsworte der heil. Eucharistie. Linz 1850. — Ueber Agenden: [Vgl. die verschied. Aufsätze in den liturg. Journalen, in den Streitschriften bei Anlaß des preußischen und badischen Agendenstreites u. s. w.] Al. Schweizer, das Stabile und Einförmige einer bindenden Agende, festgehalten, aber gemildert durch das Eintreten der Sonntagsliturgie in die Hauptzeiten des Kirchenjahres. Zür. 1836 (identisch mit dem o. § 103, Anm. 7 angef. Schriftchen). A. Ebrard, reform. Kirchenbuch, vollständige Sammlung der in der reform. Kirche eingeführten Kirchengebete und Formulare. Zürich 1847. 4. J. W. F. Höfling liturg. Urkundenbuch, enthaltend die Akte der Communion, der Ordination u.' Introduction u. der Trauung, herausg. von Thomasius und Harnack. Lpz. 1854. W. Löhe, Agende für christl. Gemeinden des luther. Bekenntnisses. 3. Aufl. von J. Deinzer. Nördl. 1884. 2 Thle. E. Ohly, Vademecum pastorale, d. i. Hand- u. Taschenagende für evang. Geistliche. Wiesb. 1862. 2. Aufl. 1865. G. Leonhardi, dominus vobiscum. Rituale u. Brevier für d. Gottesdienst u. die heil. Cultusacte. Ein liturg. Handb. für ev.-luth. Geistliche. Lpz. 1881. A. Schmeling, evang. Gottesdienstordnung. 2. Aufl. Berl. 1881. Th. Kliefoth, zur Geschichte der Litanei (1861). A. H. Schick, histor.-liturgische Abhandlungen. Lpz. 1861. — J. L. König, die Hauptliturgien der alten Kirche in wortgetr. Uebers. nebst Einl. Neu-Strelitz 1865. *L. da Carpi, compendiosa bibliotheca liturgica. Bonon. 1878. *C. E. Hammond, ancient liturgies, being a reprint of the texts either original or translated etc. Oxf. u. Lond. 1878. Piller, liturgia Romana. Par. 1884. — Lee, a glossary of liturgical and ecclesiast. terms. Lond. 1876. (Vgl. unter c.)

Ueber das Kirchenlied und den Kirchengesang (Hymnologie).

a. in poetischer Hinsicht: E. M. Arndt, von dem Wort u. dem Kirchenliede. Bonn 1818. R. Stier, die Gesangbuchsnoth. Lpz. 1838. G. Ch. H. Stip, Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung insbes. aus dem Gesichtspunkte des Cultus. Hamb. 1842. 2 Abth. — Geschichtliche Werke von Hoffmann, Langbecker, Lange, Wangemann. *E. Koch, Gesch. des Kirchenlieds u.

Kirchengesangs der christl., insbes. der deutschen evangel. Kirche. 4 Bde. 3. Aufl. Stuttg. 1866—76. 8 Bde. (Bd. 8 von R. Lauxmann). *Phil. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrh. Mit Berücksicht. der deutschen geistl. Liederdichtung im weiteren Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius. Lpz. 1862—77. 5 Bde. J. Kayser, Beiträge zur Gesch. u. Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. 2. Aufl. Paderb. 1881—86. 2 Bde. J. E. Prescott, christian hymns and hymn writers. Lond. 1883. — Liedersammlungen von Rambach (Anthologie. Altona 1817—33. 6 Bde.), Bunsen, Raumer, A. Knapp (ev. Liederschatz, 3. Aufl. 1865), Elsner, von Tucher (Schatz des evang. Kirchengesangs im 1. Jahrh. der Reform. Lpz. 1848. 2 Bde.), Stip, Lange, Mützell (geistliche Lieder der evangel. Kirche im 16. Jahrh. Berl. 1855. 3 Bde.; ders., aus dem 17. u. 18. Jahrh. 1. Bd. Braunschw. 1858); W. Schircks (geistliche Sänger der Kirche deutscher Nation. 11 Hefte. Halle 1854—58). — Die Hymnen der alten Kirche finden sich gesammelt in *H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus s. hymnorum, canticorum, sequentiarum circa a. MD usitatarum collectio amplissima. Lips. 1841—46. 3 tomi. Vgl. F. G. Lisco, Dies irae, Hymnus auf das Weltgericht. Berl. 1840. 4. Ders., Stabat mater. Berlin 1843. 4. K. Simrock, Lauda Sion. Köln 1850. 2. Aufl. 1868; deutsche Sionsharfe. Elberf. 1857. F. J. Mone, lat. Hymnen des Mittelalters &c. Freib. 1853—55. 3 Bde; ferner G. Milchsack (I. Halle 1886); †G. M. Dreves (Lpz. bis 1889 5 Bde); E. Hobein, Buch der Hymnen. Neue Sammlung alter Kirchenlieder mit den latein. Originalen. Gütersl. 1881. F. Linke, Te deum laudamus. Die latein. Hymnen der alten Kirche verdeutscht. 1. Bd. Die Hymnen des Hilarius u. Ambrosius. Bielef. 1884. Vgl. F. W. Cultmann, hymnolog. Studien u. Kritiken. Lpz. 1862. — J. F. Schneider, die christl. Sänger des 19. Jahrh. Basel 1846 (eine Auswahl der besten Lieder). — J. Knipfer, das kirchl. Volkslied in s. geschichtl. Entwicklung. Bielef. 1875. — K. A. Beck, Gesch. des kathol. Kirchenliedes. Köln 1878. — *A. F. W. Fischer, Kirchenlieder-Lexicon. Gotha 1878 f. 2 Thle. Neue Ausg. 1886 ff.

b. in musikalischer Hinsicht: M. Gerbert, de cantu et musica sacra. St. Blasien 1774. 2 Bde. 4. Thibaut, über Reinheit der Tonkunst. Heidelb. 1845. 4. Ausg. 1861. Natorp, über den Gesang in den Kirchen der Protestanten. Essen 1819. Nägeli, Vorlesungen über Musik. Stuttg. 1826. Rochlitz, für Freunde der Tonkunst. Lpz. 1824—32. 4 Bdchn.; 3. Aufl. 1868. Zelter im Briefwechsel mit Goethe. J. H. F. L. Jansen, die evang. Kirchengesangskunde. Jena 1838. C. v. Winterfeld, der evangel. Kirchengesang und sein Verhältniß zur Kunst des Tonsatzes. Lpz. 1843—47. 3 Bde. F. E. Anthes, die Tonkunst im evang. Cultus. Wiesb. 1846 u. 50. A. E. Fröhlich, über den Kirchengesang der Protestanten. Zür. 1846. †B. Hölscher, das deutsche Kirchenlied vor der Reformation; mit alten Melodien. Münster 1848. M. Bräutigam, der musikalische Theil des protest. Gottesdienstes. Borna (Lpz.) 1854 — und die ferneren Schriften von Bönicke, G. Döring, Küster, Layritz, Silcher (1862), Oesterley (1863), Volckmar (Choralbuch 1863); L. Schöberlein, Schatz des liturg. Chor- u. Gemeindegesangs nebst den Altargesängen in der deutschen evang. Kirche aus den Quellen vornehmlich des 16. u. 17. Jahrh. geschöpft, mit den nöthigen geschichtl. u. prakt. Erläuter. versehen u. unter der musikal. Redaktion von Prof. Fr. Riegel für den Gebrauch in Stadt- u. Landkirchen herausg. 2 Thle. in 3 Abthl. Gött. 1864—1872. Anders u. Stolzenburg, geistl. Lieder. 10. Aufl. Bresl. 1873; R. von Liliencron, über den Chorgesang in der evang. Kirche. Berl. 1880; L. Schöberlein, die Musik im Cultus der evang. K. Heidelb. 1881. E. Kümmerle, Encyklop. der evangel. Kirchenmusik. Gütersl. 1883 f. K. S. Meister, das kathol. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrh. Freib. 1862—83. 2 Bde. (der 2. Bd. bearb. von W. Bäumker). W. Bäumker, das kathol. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen &c. 2 Bde. 1883—86.

Die ältesten Kirchengesangbücher der Lutheraner sind das Wittenberger (in verschied. Ausgaben 1525—43; von Valentin Bapst 1545), das Magdeburger (1540), das Straßburger (1568), das Württembergische vom Herzog Ludwig (1583), das Greifswalder (1597), das Lüneburger (1625 und 1686), das Nürnberger (1654), das Leipziger von Paul Wagner (1697), das Nordhäuser (1686) u. a. m.

— Aus der pietistischen Schule gingen hervor das Hallisch-Freylinghausensche (1703 u. ö.) und das Porstische (1713), das in Berlin Eingang fand. Ueber die neueren vgl. Winer, Handb. der theol. Liter. II, 288 ff. Dazu: G. Kocher, Zionsharfe (Stuttg. 1854 f. 4 Abth.), und Layritz, Kern des deutschen Kirchengesangs. 3. Aufl. Nördl. 1853—55. 4 Abth. C. E. Göring, Gesangbuchskunde. 2. Aufl. Erl. 1858 f. 2 Thle. (Vgl. auch den Bericht von Grüneisen auf dem Stuttgarter Kirchentage.) Ueber die Kirchengesangbücher der deutschen reformirten Schweiz s. H. Weber unter diesem Titel. Zür. 1872. Der reformirten Kirchen: Fel. Bovet, Histoire du Psautier des églises réformées (Neuchât. u. Par. 1872) u. J. Riggenbach, der Kirchengesang in Basel seit der Reformation, mit neuen Aufschlüssen über die Anfänge des französ. Psalmengesanges. Basel 1870; H. Weber, Gesch. des Kirchengesangs in der deutschen reform. Schweiz seit der Reform. Zür. 1876.

Ueber Kirchenbau: A. L. Preuß, über evangel. Kirchenbau. Breslau 1837. Th. Roth, die Grundzüge des evang. Kirchenbaues. Freib. 1841. G. Semper, über den Bau evangel. Kirchen. Lpz. 1845. *de Wette, Gedanken über Malerei und Baukunst, bes. in kirchl. Beziehung. Berl. 1846. M. Meurer, der Kirchenbau vom Standp. u. nach dem Brauch der luth. Kirche. Lpz. 1877. J. A. Clarissa, der Dom, der Kirchenbau u. die Geisteskirche. Gütersl. 1880. J. R. Diepolder, der Tempelbau der vorchristl. u. christl. Zeit u. s. w. Lpz. 1881. P. Tschackert, über evang. Kirchenbaustil. Berl. 1881. V. Schultze, das evang. Kirchengebäude. Lpz. 1886. (Vgl. oben S. 365 f., und „über die Basiliken", eine Abhandl. in der Zeitschr. für Protestant. u. Kirche von Thomasius 2c. neue Folge XXIX. 3); Zestermann, die antiken u. die christl. Basiliken, Lpz. 1847. *H. Hübsch, die altchristl. Kirchen. Carlsruhe 1858 ff. C. F. A. v. Lützow, die Meisterwerke der Kirchenbaukunst. Lpz. 1862. — Ueber Weihe der Kirchen; K. Fuchs, über die Einweihung der Kirchen: eine liturg. Erörterung. Nürnb. 1846. †W. Pessina, die Weihe eines Gotteshauses in der kathol. Kirche. Prag 1840. — Ueber kirchliche Paramente: †Stockbauer, die Kunstgesch. des Kreuzes. Schaffh. 1870. Marriott, Vestiarium christianum, the original and gradual development of the dress of holy ministry in the church. Lond. 1868.

Ueber christliche Kunst im Allgemeinen vgl. o. Anh. zu II, 2 unter D, b.

Vgl. hierzu noch: S. J. Ramann, die Gesch. der christlichen Feste in Predigten. Erf. 1823. 2 Bde. und Ph. Marheineke, das gottesdienstl. Leben des Christen; Betrachtungen christl. Andacht. Magdeb. 1842. 2 Abth. (eine Reihe von Predigten, in welchen die christl. Gemeinde über das Wesen und die Formen des Cultus in's Klare gesetzt werden soll).

D. Homiletik.

(Zu § 106—108.)

a) Allgemeines:

Th. W. Dittenberger, Conspectus introductionis in theolog. homileticam. Heidelb. 1836. 4. M. Matter, le vrai type de l'éloquence sacrée. Par. 1854. Palmer, Art. „Homiletik" in Herzog's R.-E. 1. Aufl. VI, 243 ff. (in der 2. Aufl. von Christlieb). H. Cremer, die Aufgabe u. Bedeutung der Predigt in der gegenwärt. Krisis. Berl. 1877. J. Kaftan, die Predigt des Evangel. im modernen Geistesleben. Bas. 1879.

Zur Geschichte der Predigt:

Ph. H. Schuler, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1792—94. 3 Bde. Derselbe, Beiträge zur Gesch. der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1799. C. F. v. Ammon, Gesch. der Homiletik seit der Wiederherstell. der Wissenschaften. Gött. 1804. Thl. 1. (1. Periode von Hus bis Luther; mit einer histor. Einleit. in die Gesch. der Homil. von der Entstehung des Christenth. an bis auf den Anfang des 15. Jahrh.). J. W. Schmidt, kurzer Abriß der Gesch. der geistlichen Beredtsamk. u. Homiletik. Jena (1790) 1800 (als

3. Theil der Anleit. zum populären Kanzelvortrag). J. Schuderoff, Versuch einer Kritik der Homiletik, nebst einem beurtheilenden Verzeichnisse der seit Mosheim erschienenen Homiletiken. Gotha 1797. C. G. H. Lentz, Gesch. der christl. Homiletik xc., Braunschw. 1839. 2 Thle. C. F. W. Paniel, pragmat. Gesch. der christl. Beredsamkeit und der Homiletik. 1 Bd. in 2 Abth. Lpz. 1839 f. C. G. F. Schenk, Gesch. der deutsch-protestant. Kanzelberedsamkeit von Luther bis auf die neuesten Zeiten. Berl. 1841. J. M. H. Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrh. Neustadt a. O. 1830. E. Leopold, das Predigtamt im Urchristenthume xc. Lüneb. 1846. *W. Beste, die bedeutendsten Kanzelredner der ältern lutherschen Kirche, von Luther bis zu Spener. Lpz. 1856—58. 2 Bde. 3. Bd. Dresden 1886. Al. Vinet, histoire de la prédication par les Réformés de France au dix-septième siècle. Paris 1860. *K. H. Sack, Gesch. der Predigt in der deutschen evangel. Kirche, von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher u. Mencken. Heidelb. 1866. 2. Ausg. 1875. C. G. Schmidt, Gesch. der Predigt in der evang. Kirche Deutschlands von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographien und Charakteristiken. Gotha 1872; im Anschluß an C. G. Schmidt's Werk: L. Stiebritz, zur Gesch. der Predigt in der evang. Kirche von Mosheim bis auf die Gegenwart. Gotha 1875 f. 2 Abth. A. Nebe, zur Gesch. der Predigt. Charakterbilder der bedeutendsten Kanzelredner (von Origenes bis auf die Gegenw.). Wiesb. 1879. 3 Bde. Rich. Rothe, Gesch. der Predigt, von den Anfängen bis auf Schleierm., hersg. von A. Trümpelmann. Bremen 1881. G. Renoux, les prédicateurs célèbres de l'Allemagne, leur vie, leurs oeuvres. Par. 1881.

†A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl d. Gr. bis zum Ausgang des 14. Jahrh. Münch. 1886.

I. Ker, Lectures on the history of preaching. 2. ed. Lond. 1888.

J. Hartog, Geschiedenis van de predikkunde in de protestantsche kerk van Nederland. 2. Aufl. Utrecht 1887.

J. G. Diegel, Zur Entwicklung und Benennung der analyt. sowie der synthet. Predigtform in der luther. Kirche Deutschlands. (Denkschr. des Friedb. Pred.-seminars.) Friedberg 1886.

Vgl. auch die Literatur unter d.

Homiletische Zeitschriften:

Magazin für Prediger, begonnen von C. F. Bahrdt 1782—91, fortgesetzt von Teller 1792—1802 und Löffler 1803—16, dann von Ammon 1816—21, von Tzschirner 1822—27, von Röhr 1829—48, nach dessen Tode von Wilhelm (bis 1851); allgem. Magazin für Prediger von Beyer, Lpz. 1789—96, und dessen Museum für Prediger, Lpz. 1797—1800; das Journal für Prediger von Sturm u. A. 1770 ff., fortgesetzt von Niemeyer und Wagnitz 1786—1822, dann von Bretschneider, Neander, Vater, Goldhorn, Fritsch u. Franke bis 1841; die homiletisch-kritischen Blätter für Candidaten des Predigtamtes und für angehende Prediger von Hanstein und Sucro bis 1799, dann von Hanstein und Pischon, seit 1813 von Hanstein und Wilmsen; das Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten und kleinen Amtsreden von Ribbeck, dann als neues von Hanstein, als neuestes von Hanstein, Eylert und Dräseke (bis 1816), hernach von Schleiermacher, Röhr und Schuderoff (bis 1829); die Zeitschrift für Predigerwissenschaften von Heydenreich und Hüffell, Marb. (Carlsruhe) 1827—31; das homiletische Journal, in Verbindung mit Ammon, Böckel, Finelius, Heydenreich, Hüffell, Schmaltz, herausgeg. von Dietzsch, Lpz. 1830 f.; das evangel. Predigermazin, in Verbindung mit mehreren evangel. Geistlichen herausg. von Ch. Ph. Brandt, Sulzb. 1829—37; die *Sonntagsfeier, wöchentl. Blätter, seit 1856 Monatsblatt für Kanzelberedtsamkeit und Erbauung, herausg. von (Prälat) K. Zimmermann, Darmst. 1834—69; die Sonntagsfeier von Rabus, Hamb. 1860 f. Gesetz u. Zeugniß, ein Monatsbl. zum homilet. Studium u. zur Erbauung, hersg. von G. Leonhardi u. E. Zimmermann. Lpz. 1859 ff. (1871 zu den „Pastoralblättern" erweitert; s. unter B, a); „die Predigt der Gegenwart für d. evangel. Geistlichen u. Gemeinden", eine homilet. Zeitschr. zur Belehrung u. Er-

bauung, herausgeg. von einem Vereine Weimarischer Prediger (Billig, Steinacker, Wendel), Lpz. 1864 ff.; „Mancherlei Gaben und ein Geist", homilet. Vierteljahrsschr. für das evangel. Deutschland, herausgeg. von Emil Ohly (seit 1864); die deutsche Predigt, homilet. Zeitschr. vom Standpunkt des wissenschaftl. Protestantismus, hersg. von J. Marbach. Berl. 1873 ff.; Magazin für evangel.-luth. Homiletik. St. Louis (Dresden) 1877 ff.

Von Katholiken: Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit von Räß und Weiß, Frankf. a. M. 1849 ff.; Predigtmagazin von F. J. Heim; Scherer, Bibliothek für Prediger, Innsbruck 1855; u. v. A.

b) Systematische Werke über Homiletik.

Vgl. oben die Literatur unter A.

*H. A. Schott, kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, mit besond. Anwend. auf d. Kanzelbereds.. zum Gebr. für Vorlesungen. Lpz. 1807. 16.
— Theorie der Beredsamkeit, mit besond. Anwend. auf die geistl. Beredsamkeit, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Lpz. 1815—28. 2. Aufl. 1828—49. 3 Bde. in 4 Abth.
C. F. v. Ammon, Anleitung zur Kanzelberedsamkeit. Gött. 1799. 3. Aufl. Nürnb. 1826.
J. A. H. Tittmann, Lehrbuch der Homiletik. Bresl. 1804. 2. Ausg. Lpz. 1824.
Ph. Marheineke, Grundlegung der Homiletik in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protestant. Geistlichen. Hamb. 1811.
J. Ch. W. Dahl, Lehrbuch der Homiletik ꝛc. Lpz. 1811.
F. Theremin, die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik. Berlin 1814. 2. Aufl. 1837. (Bibl. theol. Klass. X. Gotha 1888).
G. Ph. Ch. Kaiser, Entwurf e. Systems der geistl. Rhetorik. Erl. 1817.
F. G. Grotefend, Ansichten, Gedanken und Erfahrungen über geistl. Beredtsamkeit. Hann. 1824.
J. J. Chenevière, observations sur l'éloquence de la chaire. Genève 1834.
A. G. Schmidt, die Homilie, eine besondere geistliche Redegattung, in ihrem ganzen Umfange dargestellt. Halle 1827.
W. A. van Hengel, institutio oratoris sacri. Lugd. Batav. 1829.
G. A. F. Sickel, Grundriß der christl. Halieutik oder einer auf Psychologie und Bibel begründeten Anweisung, durch Predigten die Menschen für das Reich Gottes zu gewinnen. Lpz. 1829.
R. Stier, Grundriß einer bibl. Keryktik, oder e. Anweisung, durch das Wort Gottes sich zur Predigtkunst zu bilden. Halle 1830. 2. Aufl. 1844.
†J. Brand, Handbuch der geistl. Beredsamkeit, nach seinem Tode herausg. von C. Halm. Frankf. 1836 f. Neue Aufl. Const. 1850. 2 Bde.
†J. B. Zarbl, Handbuch der katholischen Homiletik. Landshut 1838.
J. K. W. Alt, kurze Anleitung zur kirchl. Beredtsamkeit aus dem Zwecke der kirchlichen Rede entlehnt. Lpz. 1840. (Dazu dessen Andeutungen aus dem Gebiete der geistl. Beredtsamkeit. 2 Hefte. Lpz. 1833—35.)
*Ch. Palmer, evangel. Homiletik. Stuttg. 1842. 5. Aufl. 1867. 6. Aufl. bearb. v. O. Kirn. Stuttg. 1887.
*A. Schweizer, Homiletik der ev.-protest. Kirche, system. dargest. Lpz. 1848.
Gust. Baur, Grundzüge der Homiletik. Gießen 1848.
†J. Lutz, Handbuch der kathol. Kanzelberedsamkeit. Tübing. 1851.
A. Vinet, homilétique ou théorie de la prédication. Par. 1853.
*— Homiletik oder Theorie der Predigt, deutsch bearbeitet von J. Schmid, mit Vorwort von K. R. Hagenbach. Basel 1857.
*J. H. F. Beyer, das Wesen der christl. Predigt nach Norm u. Urbild der apostol. Predigt, unter besond. Berücksicht. der Hauptrichtungen der neueren Theologie. Gotha 1861.
K. R. Hagenbach, Grundlinien der Liturgik u. Homiletik. Lpz. 1863.
†J. Jungmann, Theorie der geistl. Beredsamkeit. Freib. 1877 f. 2 Bde.
A. Krauß, Lehrb. der Homiletik. Gotha 1883.
H. Bassermann, Handbuch der geistl. Beredsamkeit. Stuttg. 1885.
F. Pfeiffer, die Kraft erbaulich zu predigen. Berl. 1883.

Aus der englischen und nordamerikanischen Kirche:

H. Burgess, the art of preaching and the composition of sermons. Lond. 1881.

P. Brooks, conférences sur la prédication, traduites par E. Nyegaard. Par. 1884.

Thom. H. Skinner, aids to preaching and hearing. New-York 1839. (Enthält: 1. Mental discipline. 2. Studies of a preacher. 3. Poiser on speaking. 4. u. 5. Doctrinal preaching. 6. u. 7. Preaching of ability. 8. How to repent. 9. Preaching Christ.)

H. T. Ripley, sacred rhetoric or composition and delivery of sermons. New York 1850.

A. Phelps, the theory of preaching; lectures on homiletics. New York 1881.

c) Einzelne Beiträge zur Homiletik.

Barth, über homiletischen Egoismus, oder ob und in welchen Fällen die Persönlichkeit des Predigers in dessen Vorträge sich mischen dürfe, im Hall. Pred.-Journ. Bd. 53. (vom J. 1828) St. 2. S. 129—170; St. 3. S. 257—276. de Wette, Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit des Geistlichen, und insbesondere über die Kanzelberedsamkeit, in der Basler wiss. Zeitschrift Bd. 2. J. E. Erdmann, über den Organismus der Predigt, in den Stud. u. Krit. 1834. 3. S. 572 ff. W. Otto, zur Begriffsbestimmung der Predigt. Wetzlar 1849. Harms, „mit Zungen reden", in den Stud. u. Krit. 1833. 3. S. 806 ff. E. Graf, über die Stellung des Exordiums in der Predigt, in den Stud. u. Krit. 1853. Heft 3. S. 704—726. †Drey, in der Tüb. Quartalschrift, 1822. Crome, über die Meditation des Predigers. 2. Aufl. Lpz. 1820. Kottmeyer, über extemporane Redekunst. 3. Aufl. Lpz. 1820. A. H. M. Kochen, de finibus extemporalis dicendi facultatis. Hafn. 1820. 4. Greiling, Theorie der Popularität. Magdeb. 1805. K. Kirsch, die populäre Predigt rc. Lpz. 1861. Nebe, über die Gefahr sich auszupredigen (!). Lpz. 1805. G. Schilling, Briefe über die äußere Kanzelberedtsamkeit, kirchl. Declamation und Action. Stuttg. 1833. 2. Aufl. 1845 (u. d. T.: die Kunst der äußeren K. rc.). W. Otto, über den Werth und die Behandlung histor. Texte in Predigten. Herborn 1830. F. E. Ziegler, das Fundamentum dividendi, oder von dem logischen Verhältnisse zwischen dem Hauptsatz und den Theilen der Predigt. Dresden 1851. Gröger, die christl. Predigt im Verhältniß zum Bildungsstande der Zeit. Berl. 1863. (Vergl. auch *F. V. Reinhard, Geständnisse, seine Predigten u. seine Bildung zum Pred. betr., in Briefen an einen Freund. Sulzb. 1810 u. ö.; H. G. Tzschirner's Briefe, veranlaßt durch Reinhard's Geständnisse. Lpz. 1811); G. Schulze, über Moralpredigten rc. Lpz. 1886. E. Bindemann, die Bedeutung des A. T. für die chr. Pred. Gütersl. 1886. Endlich ist zu erinnern an die allgemeinen Werke über Rhetorik. Von den Alten: Aristoteles (de arte rhetorica; deutsch von A. Stahr, Stuttg. 1862), Dion. Halicarn. (*περὶ συνθέσεως ὀνομάτων*). Cicero (de inventione, de oratore, orator), Quinctilian (institutiones oratoriae). Aus neuerer Zeit: Hugh Blair (lectures on the rhetoric and belles letters. Lond. 1783. 2 voll. [die 29. und die folgenden Vorlesungen von der Kanzelberedsamkeit]; deutsche Bearbeitung von Eiselein, Rottweil 1838. 2 Bde.), Ernesti, Eschenburg, Fülleborn, Maaß (Grundriß der Rhetorik, herausg. von Rosenkranz 1829). Th. Heinsius die Bildung zur deutsch. Beredsamkeit, in Briefen an einen deutsch. Staatsmann. Berl. 1831. G. E. J. Hoffmann, Grundlinien der Rhetorik. Stuttg. 1841. *W. Wackernagel, Poetik, Rhetorik und Stilistik, herausg. von L. Sieber. Halle 1873. u. A. m. — Ueber Declamation vgl. H. A. Kerndörffer, Handb. für den geregelten mündlichen Vortrag geistl. Reden, mit einer erläuternden Beispielsammlung. Lpz. 1832. Desselben Anleitung zur gründl. Bildung der öffentl. Beredsamkeit. Lpz. 1833. Ch. F. Falkmann, Declamatorik, oder vollständ. Lehrb. der Vortragskunst. Hann. 1836—39. 2 Bde. C. A. F. Zeller, Anleitung zur Vorleskunst für künftige Kanzelredner u. Liturgen rc. Tüb. 1834. — Ueber Mimik (doch ja nicht zur unmittelbaren Anwendung für die Kanzel, sondern zum Studium überhaupt): J. Engel, Ideen zu einer Mimik, Lpz. 1785; 2. Aufl. Berl. 1864. 2 Bde.; neue Aufl. in der Gesammtausg. seiner Schriften 1850 f.;

neueste Aufl. Berl. 1867. Piderit, wissenschaftl. System der Mimik und Physiognomik. Detmold 1867. — Schuster, der gute Vortrag, eine Kunst und eine Tugend. Wiesb. 1884. E. Palleske, die Kunst des Vortrags. 2. Aufl. Stuttg. 1884.

d) Homiletische Hülfsmittel.

Musterpredigten, herausgeg. von Gipser u. Flachmann (Hann. 1811—30, 9 Bde.); von H. A. Schott 1836 f.; neueste Bibliothek Deutscher Kanzelberedtsamkeit von Schuderoff 1837; Zeugnisse evangel. Wahrheit, herausg. v. Schmidt und Hofacker, Stuttg. 1839—41; Predigten von schweizer Predigern, herausgeg. von Oschwald, Bern 1854—57; die christl. Predigt in der evang. Kirche Deutschlands, hersg. von W. Stöckicht. Wiesb. 1876—80. 3 Bde.; die Predigt der Kirche. Klassikerbibl. der christl. Predigtliteratur ed. G. Leonhardi. Lpz. 1888 f. H. Beck, homilet. Lektionen zur kirchl. Vorlesung aus den Werken der Väter und Erbauungsschriftsteller der ev. Kirche. Erl. 1881.

Sammlungen von Casualreden: Evang. Casualreden, herausgeg. v. Palmer. Stuttg. 1843—55; Pastoralbibliothek. Sammlung von Casualreden aller Art, hersg. v. F. Dickmann. Gotha 1880 f. 2 Bde. — O. Riemann, Casualreden-Sammlung. Magdeb. 1881. — G. Leonhardi, Casualpredigten in Beiträgen namhafter Geistlichen der evang. luther. K. Deutschlands. Lpz. 1882—84. (Altarreden, Erndtefest-, Kirchweih-Pred. u. s. w.) — E. Ohly, Sammlung von Confirmationsreden (Wiesb. 1880), von Abendmahls- u. Beichtreden (1881), von Grabreden (1882). — H. Kretschmar, Taufreden-Sammlung. 40 auserles. Taufreden von Andreä, Arndt ꝛc. Magdeb. 1882. — A. Decoppet, Predd. für Kinder, aus d. Französ. von O. Gleiß. Gütersl. 1883.

Bearbeitungen der Perikopen von *A. Nebe (die evangel. u. epistol. Perikopen des Kirchenjahres. 2. Aufl. Wiesb. 1875 ff. 6 Bde. 3. Aufl. 3. Bd. 1887), F. H. Schultze (I—III. 3. Aufl. Gött. 1889), W. Bußler (Gotha 1889); der epistolischen von E. O. Külz (die epist. Per. auf Grund der besten Ausleger exegetisch u. homiletisch bearb. Marb. 1881—83. 2 Bde.). — R. Rothe, Entwürfe z. den Abendandachten, ed. Palmié. 2. Aufl. Bremen 1888. 2 Bde. K. Beck, Handbuch für evang. Prediger. 2. Aufl. Stuttg. 1886; C. H. Spurgeon, My sermon notes. Lond. 1884—87. 4 voll.

Ein exegetisch-homiletisches Hülfsmittel bieten die Concordanzen über die deutsche Bibelübersetzung: v. G. Büchner (Jena 1740. 14. Aufl. Braunschw. 1873; Neue Ausg. Basel 1888.), J. C. Beck (Basel 1770, 2 Bde. Fol.), G. J. Wichmann (Lpz. 1782; 2. Aufl. 1796 und, mit Vorrede von Kindervater, 1806, 2 Bde. 4.); von H. Schott (Lpz. 1827; neueste Aufl. 1877), J. G. Hauff (Tüb. 1828 f.), F. J. Bernhard (Lpz. 1850; 2. Aufl. 1857. 7. Aufl. Dresden 1888.), †G. Lueg, bibl. Real-Concordanz (2. Aufl. von F. J. Heim, Augsb. 1853), E. R. J. Strauß, bibl. Wörterb. zur Glaubens- u. Sittenlehre. Hamb. 1874 f. 7 Liefer. Auch die biblischen Textlexica für Festpredigten, Casualfälle ꝛc. von Bornmann, Schuler (neu bearb. von Wagnitz), Haupt (n. Aufl. von Wohlfarth) u. A. mögen erwähnt sein. —

E. Pastoraltheologie.

(Zu § 109. 111.)

a) Einleitendes (vgl. Literatur unter A, a, sowie nachher unter d).

Al. Schweizer, wissenschaftl. Construction der Pastoraltheol. od. der Theorie der Seelsorge, Stud. u. Krit. 1838. S. 7 ff. Karsten, über die Stellung des geistl. Amtes (Mecklenburg. Kirchenbl. I. 2). M. Matter, le ministère ecclésiastique et de sa mission spéciale dans ce siècle. Par. 1852. A. Franz, das kirchl. Amt u. der Pastor. Dessau 1858. J. T. Beck, Gedanken aus u. nach der Schrift für christl. Leben u. geistl. Amt. Frankf. 1859. 3. Aufl. Heilbr. 1876. Neue Folge ebend. 1878. G. R. Zimmermann, des Amtes Würde und Bürde. Zür. 1859. Palmer, in Herzog's Realencykl. 1. Aufl. XI, 175 ff. Vilmar (s. unter b).

Pastoraltheologische Zeitschriften:

Pastoraltheologische Blätter von A. F. C. Vilmar (Stuttg. 1861—66); Pastoralblatt für die evang. Kirche, hrsg. von Emil Ohly, Wiesb. von 1865 an; Wochenschr. für das evang. Pfarramt u. das kirchl. Gemeindeleben, hersg. von Pfr. Schneider (Gütersl.); Pastoralblätter für Homiletik, Katechetik und Seelsorge, hersg. von Leonhardi u. Zimmermann, Lpz. von 1871 an; vergl. dazu die Liter. o. unter A, a.

b) Werke zur gesammten Pastoraltheologie.

C. W. Oemler, Beiträge zur Pastoraltheologie für angeh. Landgeistliche. 2 Thle. Jena 1783 (und mehrere Schriften desselben Verf. ähnlichen Inhalts).
P. F. Ach. Nitsch, Anweisung zur Pastoralklugheit für künftige Landpfarrer. Lpz. 1791.
J. G. Krünitz, der Landprediger nach seinen verschied. Verhältnissen, Vorrechten oder Immunitäten und Pflichten, als Gelehrter, Seelsorger, Glied des allgem. Staatskörpers, Landwirth und Hausvater. Berl. 1794.
C. V. Kindervater, über nützliche Verwaltung des Predigtamtes, Schulunterricht, Bildung der Gemeinden und Lebensgenuß auf dem Lande. Nebst einem Anhang über das Verbauern der Landprediger. Lpz. 1802—6. 2 Bde.
Sam. Baur, Repertorium für alle Amtsverrichtungen eines Predigers. Halle 1805—18. 12 Bde.
Ch. L. Mirow, der Prediger in seinen verschied. Verhältnissen, mit besond. Rücksicht auf die hannöverschen Landprediger. Hann. 1808.
J. F. Jacobi, über Bildung, Lehre und Wandel protestant. Religionslehrer. Frankf. und Heidelb. 1808.
Fr. Strauß, Glockentöne. Erinnerungen aus dem Leben eines jungen Geistlichen. Elberf. 1815. 7. Aufl. Lpz. 1840. 3 Bde.
J. G. Tobler, Gotthold, der wackere Seelsorger auf dem Lande. Aarau 1820.
†J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie. S. o. S. 549.
G. J. Planck, das erste Amtsjahr des Pfarrers von S. in Auszügen aus seinem Tagebuche. Gött. 1823.
W. Schröter, Lebens- und Amtserfahrungen in ihrem psychologisch-geschichtlichen Zusammenhange dargestellt. Altona 1827—32. 2 Bde.
C. Wyß, über Antinomien im Berufe des Geistlichen. Bern 1828.
†F. S. Häglsperger, Festabende im priesterlichen Leben, gefeiert mit Betrachtungen und Erinnerungen. Für Freunde der Seelensorge zur geistigen Erquickung in müden Stunden. Sulzb. 1828—30. 3 Bde.
*Fr. Hoffmann, Pastoral-Grundsätze (in Briefen). Stuttg. 1829.
Kl. Harms, Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende. Kiel 1830—34. 3 Thle. (auch in der Bibl. theol. Klassiker. Gotha 1888). S. ob. S. 549.
*J. C. F. Burk, evangel. Pastoraltheologie in Beispielen, aus den Erfahrungen treuer Diener Gottes zusammengestellt. Stuttg. 1838 f. 2 Bde. (Seitenstück dazu: Spiegel edler Pfarrfrauen. 3. Aufl. Stuttg. 1865.)
C. L. Fecht, der christliche Geistliche. Lahr 1849.
†F. Vogl, Pastoraltheologie. S. o. S. 549.
F. Ch. H. Schönheit, Fingerzeige für junge Geistliche bei ihrem Uebertritt in das Landpredigerleben. Weimar 1853.
C. Müller, die pastorale Seelsorge. Berlin 1854.
†F. Herbst, Lebensbilder aus der Seelsorge. Augsburg 1854.
C. Wyß, Etwas vom Kern und Stern der Seelsorge. Basel 1858.
*Chr. Palmer, evangel. Pastoraltheologie. Stuttg. 1860. 2. Aufl. 1863.
Emil Ohly, Vademecum pastorale, d. i. Hand- und Taschenagende für evangel. Geistliche. 3. Aufl. Wiesb. 1872. (S. o. S. 557).
W. Löhe, der evang. Geistliche. Stuttg. 1858. 2 Bde. (I. 4. Aufl. 1872. II. 3. Aufl. 1876.)
A. W. Schlag, der Landpfarrer, oder Erfahrungen und Beobachtungen, Ansichten u. Wünsche u. s. w. Leipzig 1865.

*A. F. C. Vilmar, Lehrbuch der Pastoraltheologie. Nach dessen akad. Vorlesungen hersg. von K. W. Piderit. Gütersl. 1872. (Enthält neben viel einseitigen, hyperorthodoxen und paradoxen Anschauungen des Verf. manches Treffliche und Beachtenswerthe.)
—— —— Kirche und Welt oder die Aufgaben des geistlichen Amtes in unserer Zeit. Zur Signatur der Gegenwart und Zukunft. Gesammelte pastoral-theolog. Aufsätze. Gütersl. 1872 f. 2 Bde.
*H. Guth, Pastoralspiegel. Erlangen 1873.
A. Schweizer, Pastoraltheorie od. die Lehre von der Seelsorge des evangel. Pfarrers. Lpz. 1874.
G. Uhlhorn, vermischte Vorträge über kirchl. Leben der Vergangenh. u. Gegenwart. Stuttg. 1876.
J. T. Beck, Pastorallehren des N. Test., hauptsächlich nach Matth. 4—12 u. Apostelgesch. 1—6; herausg. von B. Riggenbach. Gütersloh 1880 (engl. Edinb. 1885).
M. G. Rosenius, die Bedeutung der Seelsorge u. ihre damit gegebene Begrenzung. Stockh. 1881.
O. Funcke, willst du gesund bleiben? Beiträge zur christl. Seelenpflege. Bremen 1882.
C. Windel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. Wiesb. (bis 1882 fünf Hfte.).
F. Coch, der evang. Pfarrer. Ein Beitrag zur Pastoraltheol. Gütersl. 1882.
F. C. W. Walther, Amerikanisch-lutherische Pastoraltheologie. 3. Aufl. St. Louis. 1885.
How, lectures on pastoral work. Lond. 1883.
J. M. Hoppin, Pastoral theology. New York 1884.

c) Ueber specielle Punkte der Pastoraltheologie.

Vgl. auch § 109. Anm. 4 (S. 522 f.).

†J. L. Rüeff, kurze praktische Anleitung zum Krankenbesuche. Kempten 1829.
*E. Kündig, Erfahrungen am Kranken- u. Sterbebette. Bas. 1856. 5. Aufl. von R. Anstein. 1883.
G. Olearius, Anweisung zur Krankenseelsorge; herausg. von W. Löhe. Nürnberg 1856.
E. Ohly, Krankenbuch. Sammlung von Gebeten, Bibellektionen, Liedern u. Formularen für die Seelsorge am Kranken- und Sterbebette. Wiesb. 1882.
J. C. Heuch, die Praxis der Krankenseelsorge; Deutsch von E. Schumacher. 2. Abdr. Lpz. 1883; ders., die Seelsorge an den Kranken (deutsche Uebers.). Gotha 1887.

C. A. Hoffmann, einige Hülfsmittel zur pfarramtl. Geschäftsführung in Bezug auf Familienbuch, Notizen zur Führung der Kirchenprotocolle, pfarramtl. Registratur ꝛc. Friedberg 1854.
E. Schild, der preuß. Feldprediger. I. Eisleben 1888.
C. W. Kambli, die socialen Parteien und unsere Stellung zu denselben. St. Gallen 1887.

d) Ueber die Bildung zum geistlichen Amt.

Dan. Schenkel, die Bedeutung des geistlichen Berufs, besonders für unsere Zeit: Stud. u. Krit. 1852. S. 205 ff. Hagenbach, über die Abnahme des theol. Studiums, Kirchenbl. f. die ref. Schweiz 1856. Nr. 6 u. 7. Ebend. 1862. Nr. 25 u. Gelzers Monatsbl. 1863. Januar, S. 21 ff. †Dieckhoff, über den Beruf und die Vorbereitung zum geistl. Stande. Paderborn 1859. Cremer, die Befähigung zum geistl. Amte. Berl. 1878.

Vgl. ferner Jul. Hamberger, das Christenthum und die moderne Cultur; Studien, Kritiken und Charakterbilder. 1865—75. 3 Bde. Harleß, das Verhältniß des Christenth. zu Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart. Erl. 1863,

u. das Referat von Pf. Becker auf der Predigerversammlung in Schaffhausen. 1871; Düsterdieck, die weltliche Bildung der Geistlichen. Hann. 1873.

L. Hüffell, über die Errichtung praktischer Institute zur Ausbildung der angehenden evangel.-christl. Geistlichen. Eine Vorarbeit für die bevorstehende Badische Generalsynode und zugleich allen Regierungen gewidmet, denen das Wohl der protest. Kirche am Herzen liegt. Karlsruhe 1831. Hupfeld s. oben S. 524. Derselbe: „Ist die Bildung, welche Theologen auf der Universität erhalten, auch ausreichend für ihren Seelsorgerberuf?" in den Annalen der ges. Theol. u. christl. Kirche. 1833. Bd. 1. Heft 1. S. 95. Th. W. Dittenberger, über Predigerseminarien, mit Berücksicht. der zu Herborn, Loccum, Wittenberg vorhandenen, und in Bezug auf die Errichtung eines solchen im Großherzogthum Baden. Heidelb. 1835. Ullmann in den Stud. u. Krit. 1836. 2. R. Rothe, warum fühlt die deutsch-evang. Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfniß von Predigerseminarien? Heidelb. 1838. Wyß, über schweizer. Predigerseminarien (Referat auf der Predigerversamml. zu Aarau 1843). F. Zyro, de optima theologos, qui dicuntur, practicos formandi via ac ratione. Bern. 1845. *D. Schenkel, die Bildung der evang. Theologen für den prakt. Kirchendienst; eine Denkschrift zur 25jährigen Stiftungsfeier des evang. protest. Predigerseminars in Heidelberg. Heidelb. 1863.

G. Uhlhorn, die prakt. Vorbereitung der Candidaten der Theol. f. das Pfarr- und Schulinspektoratsamt. Stuttg. 1886. 2. Aufl. 1887.

E. Eichhorn, das evang. Predigerseminar. Lpz. 1888.

H. Couard, das Bedürfniß der prakt. Ausbildung unserer jungen Theologen 2c. Magdeb. 1888.

e) (Anhang). Christliche Biographien.

Vgl. oben die kirchenhistor. Monographien S. 326. 332 f. 335 f. 337 ff. 343 ff. 348 f. 351 ff. (Leben der Reformatoren, Spener's, Francke's, Bengel's u. A.); dazu noch die Lebensbeschreibungen von A. F. W. Sack (von seinem Sohn, Berl. 1789. 2 Bde.), Spalding (von seinem Sohne, Halle 1804), Hermes (von Fritsch 1827), Lavater und Heß (beide von Geßner, Zür. 1802 u. 1829), Lavater (von Bodemann, Gotha 1856), Stähelin (von Wirth, 1816), Joh. Schenkel (von Dan. Schenkel, mit Vorrede von Lücke, 1837), Scherrer (Vater und Sohn, von Scheitlin, 1822), Reinhard (von Pölitz, Lpz. 1813—15. 2 Bde. u. Reinhard's Geständnisse), Hanstein (von Wilmsen, Berl. 1821), Niemeyer (von Jacobs u. Gruber, 1831), Blessig (von Fritz, Straßb. 1818 f. 2 Bde.), Oberlin (von Schubert, 1855; von Stöber franz., 1831; von Bodemann, Stuttg. 1855, 2. Aufl. 1868), Dinter (Autobiogr. Neust. 1829. 30), F. Neff (von G. Meyer von Knonau, Erl. 1832), Fletcher (von Benson, deutsch mit Vorrede von Tholuck, Berl. 1833), Heinr. Möwes (Magdeb. 1843; neue Aufl. 1849), †Martin Boos (von Goßner, Lpz. 1829. 31; von Linde, Lpz. 1837), und die trefflichen Sailer'schen Biographien von katholischen Geistlichen, von Carlo Borromeo (1823), Heggelin (1803), Winkelhofer (1809), Jenneberg (1814); die Biographien Sailer's v. Bodemann (Gotha 1856) und von †Aichinger (Freib. 1865); ferner die Autobiographie von Cl. Harms (2. Aufl. 1851, nebst dessen „Denkmal" von Baumgarten 1855), Ludw. Hofacker (von A. Knapp, 1852. 3. Aufl. 1860), F. Miville (von Kündig, 1851), Ami Bost (Mémoires, 1854), *F. W. T. Beyschlag (von W. Beyschlag, 3. Aufl. Berl. 1863), D. Spleiß, Antistes von Schaffhausen (von Stockar, Basel 1858), J. F. Sander („eine Prophetengestalt aus der Gegenwart" von F. W. Krummacher, Elberf. 1860), Gottfr. Menken (von Gildemeister, Bremen 1861. 2 Bde.), Denner's Selbstbiographie von Merz in den „Lebensbildern aus der innern Mission" Th. XIII. (Hamb. 1860), Spitta's (von Münkel, Lpz. 1861), Mallet's (von Hupfeld, 1865), Fink's (von Ehrenfeuchter, 1866); ferner die Biographien von Knapp (von dessen Vater A. Knapp, 1858), R. Stier (durch G. Stier und F. Stier, 1867—71) u. Barth; Harms in Hermannsburg (von L. Harms), Ullmann (von Beyschlag, Gotha 1867), F. W. Krummacher (Selbstbiographie, 1869), Karl Immanuel Nitzsch (von Beyschlag, 1872); Biographien aus neuerer Zeit in alphabet. Anordnung: Fr. Ahlfeld (Halle 1885), Jos. Barclay (Lond. 1883), Joh. Wilh. Baum (1806—78; von M. Baum, geb. Böckel, Bremen 1880), J. T. Beck (v. B. Riggen-

bach, Basel 1888), H. W. Beecher (v. C. Beecher and S. Scoville, Lond. 1888), Joh. Chr. Blumhardt (von F. Zündel, Zür. 1880), Ch. Fr. Buchrucker (von K. Buchrucker, Münch. 1877), J. H. Campe (von J. Leyser, Braunschw. 1877. 2 Bde.), R. S. Candlish (von W. Wilson, Lond. 1880), Melch. von Diepenbrock (von Reinkens, Lpz. 1881), A. Ebrard (Lebensführungen. In jungen Jahren. Gütersl. 1888); J. F. Flattich (Leben und Schriften von Ledderhose, 5. Aufl. Heidelb. 1873; Züge aus s. Leben von dems. 5. Aufl. Stuttg. 1875), J. A. L. Funk (von M. Funk, Gotha 1873—84. 2 Thle.), K. Gerok (Jugenderinnerungen, Bielef. 1876), F. Gobat (Basel 1883. Lond. 1884), J. Goßner (von Dalton, 2. Aufl. 1878), Grundtvig (von J. Kaftan, Basel 1876), K. R. Hagenbach (von Eppler, Gütersl. 1875; von R. Stähelin, Basel 1875), A. v. Harleß (Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen; Selbstbiogr. Bielef. 1872; neue Folge 1875), Claus Harms (von J. Kaftan, Bas. 1875), Louis Harms (von Th. Harms, 4. Aufl. Hermannsb. 1874), K. Hase („Ideale u. Irrthümer", Selbstbiogr. Lpz. 1872), O. G. Heldring (Selbstbiogr., aus dem Holländ. von R. Müller, Gütersl. 1882), E. W. Hengstenberg (von J. Bachmann, Gütersl. 1876—80. 2 Bde.), Aloys Henhöfer (v. K. F. Ledderhose, 2. Aufl. Heidelb. 1885), F. Hitzig (von Steiner, Zür. 1882), Ch. Hodge (von A. Hodge, New York 1880), Chr. Hoffmann (mein Weg nach Jerus. I. 1882. II. 1884), L. F. W. Hoffmann (von C. Hoffmann, Berl. 1878—80), Joh. Huber (von Zirngiebl, Gotha 1881), V. A. Huber (von R. Elvers, Bremen 1874), S. C. von Kapff (von C. Kapff, Stuttg. 1881), S. Kierkegaard (A. Bärthold, Gütersl. 1886), Ch. Kingsley (von seiner Gattin; deutsch Gotha 1883), G. Knak (von Wangemann, Berl. 1879. 2 Thle.), H. F. Kohlbrügge (Hagen 1882), H. L. Kosegarten (von H. Franck, Halle 1887), J. C. Lavater (von Bodemann, 2. Aufl. Gotha 1877. 2 Thle.), W. Löhe (Nürnb. 1874—77 u. von Deinzer, Gütersl. 1879 ff. 3 Bde.), H. Martensen (aus meinem L. 1. Abth. 1808—37; deutsch von A. Michelsen, Karlsr. 1883), A. Monod (v. M. Reichardt, Calw 1887), K. A. Mühlhäußer (von J. Reinmuth, Heilbr. 1882), J. Müller (von L. Schultze, Bremen 1879), A. Neander (von Jacobi, Halle 1882; Ph. Schaff, Gotha 1886; A. Wiegand, Erf. 1889), G. F. Oehler (von J. Knapp, Tüb. 1876), F. A. Philippi (von L. Schulze, Nördl. 1883), Luise Rätze (von A. Preußer, Lpz. 1882), F. H. Ranke (Jugenderinnerungen, Stuttg. 1877), F. W. Robertson (Lebensbild in Briefen, Gotha 1887), D. S. Roller (von A. H. Rühle, Lpz. 1878), R. Rothe (von F. Nippold, Wittenb. 1873 f. 2 Bde.), A. Schweizer (Aufzeichnungen, Zür. 1888), A. Sydow (von M. Sydow, Berl. 1885), H. W. J. Thiersch (von P. Wigand, Basel 1888), A. Tholuck (von M. Kähler, Halle 1877; L. Witte. I. II. Bielef. 1884. 1886), W. Vatke (von H. Benecke, Bonn 1883), A. F. C. Vilmar (von J. H. Leimbach, Hann. 1875), A. Vinet (von Astié, Laus. 1882; von Chavanne, Leiden 1883; von Cramer, Leiden 1883), G. Werner (von P. Wurster, Reutl. 1888), J. H. v. Wessenberg (von Jos. Beck, 2. Ausg. Carlsr. 1874), M. L. de Wette (von A. Wiegand, Erf. 1879; von R. Stähelin, Bas. 1880), Joh. Heinr. Wichern (von H. Krummacher, Gotha 1882; von F. Oldenberg, I. II. Hamb. 1884—87), A. Wolters (von W. Beyschlag, Zeitz 1880), Ad. Zahn (von ihm selbst „Aus dem Leben eines reform. Pastors", Barmen 1881), Ch. H. Zeller (von Thiersch, Bas. 1876. 2 Bde.). Im weiteren Sinne gehört hierher auch W. Baur, das deutsche evangel. Pfarrhaus (Brem. 1878. 3. Aufl. 1884); W. Wiener, das evang. Pfarrhaus in seiner socialen Bedeutung. Gotha 1881. E. Meuß, Lebensbild des evangel. Pfarrhauses, vornehmlich in Deutschl. 2. Aufl. Bielef. 1884. — Dazu im Allg.: C. Sturm, Nachricht von dem Charakter u. der Amtsführung rechtschaffener Prediger u. Seelsorger. Halle 1775—79. 6 Bde. Christl. Sonntagsbibliothek, Lebensbeschreibb. christlich-frommer Männer. 8 Bde. Bielef. 1844—1861, und neue Folge 1863 f. 2 Bde. Viel Gutes enthalten (vom Standpunkt strenger Rechtgläubigkeit aus) „die Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen" (von E. Büchsel). Berl. 1863—69. 3 Bde. Dazu 4. Bd. 1885. Aus „Thomas Wizenmann, der Freund F. H. Jacobi's", von Alex. Freih. von der Goltz (Gotha 1859. 2 Bde.) läßt sich, weniger zwar für die prakt. Wirksamkeit des Geistlichen, aber doch für die innere Bildungsgeschichte desselben manches schöpfen (vgl. Auberlen in den Jahrbb. für deutsche Theol. IX. 2). Wichtig auch: D. F. Strauß (v. Ed. Zeller, Bonn 1874; von A. Hausrath, Heidelb. 1876—78. 2 Thle.).

Auch die Biographien von Nichttheologen, wie die eines Gellert, Stilling, J. Moser, Steffens (zuletzt von R. Petersen, deutsch von A. Michelsen, Gotha 1884), Perthes, Schubert, G. Müller (in Bristol, 2. Aufl. Basel 1875), C. F. Spittler (Bd. 1. Bas. 1876; von J. Kober, Basel 1886), Görres (von Sepp, Nördl. 1877), Ph. Wackernagel (von L. Schulze, Lpz. 1879), gehören hierher (vergl. auch Just. Kerner, das Leben christl. Staatsmänner von Ludw. Veit Seckendorf bis auf Stein), K. Krummacher's Lebensbilder von Freunden u. Förderern evang. Jünglingsvereine (Elberf. 1882), sowie die Biographien christlicher Frauen (von Merz) u. bes. Pfarrfrauen; s. die Liter. der KG. in den oben angeg. Passus. Dazu *Denkwürdigkeiten aus dem Leben von Amalie Sieveking. Hamb. 1860. Ebenso sind Briefe (z. B. Fénelon's) von unendlichem Werth für die feineren Nüancen des Seelsorgerlebens. So Sailer's Briefe aus allen Jahrh. der christl. Zeitrechnung, Münch. 1800—4, 6 Bde.; neue Aufl. Sulzb. 1832 f. 3 Bde. Aus Schleiermacher's Leben in Briefen. Berl. 1858—63. 4 Bde. (vgl. dazu Schl.'s Selbstbiogr. bis Apr. 1794 in Bd. I. der gesamm. Werke, sowie die Charakteristiken desselben von Auberlen [Bas. 1859], Immer, Schenkel [Elberf. 1868], Baxmann, Hoßbach u. die *Biographie von W. Dilthey [Bd. I. Berl. 1870]). Auch Bunsen's Biographie wurde aus seinen Briefen und nach eigenen Erinnerungen dargestellt von seiner Wittwe (deutsche Ausg. von Fr. Nippold, 3 Bde. Lpz. 1868—71).

F. Hülfswissenschaften der Pastoraltheologie.

(Zu § 110.)

a) Ueber Pastoralmedicin.

Vgl. überhaupt: F. C. Bergmann, de necessitate, quae sacerdotibus cum medicis intercedit. Lips. 1756. 4. (Hiermit verwandt: E. C. J. de Siebold, nexus jurisprudentiam inter et medicinam. Marb. 1831. 4).

(H. C. A. Osthoff) über das Verhältn. des Geistlichen zum Arzte u. Kranken. Berlin 1806.

†A. A. Scotti, Religion u. Arzneikunde in ihren wechselseit. Beziehungen; aus dem Italien. von M. v. Lenhossek. Wien 1824. (Dagegen Bellenstedt in Schuderoff's neuesten Jahrbb. Bd. 6. Heft 2. S. 168 ff.)

†F. X. Britzger, Handbuch der Pastoralmedicin für Seelsorger auf dem Lande. Ulm 1849.

* * *

†J. N. A. Leuthner, praktische Pastoralarzneikunde für Seelsorger &c. Nürnb. 1781. 2 Bde.

J. Krause, der medicinische Landpfarrer. (Schweinf. 1794.) Mannh. 1831.

†F. X. Melzer, über den Einfluß der Heilkunst auf die praktische Theologie. Ulm (1794) 1806. 2 Bde.

(C. F. Becker) Brief eines Arztes an einen Landpfarrer. Gött. 1804.

†A. M. Vering, Handb. der Pastoral-Medicin. (Münster 1809.) Münch. 1835.

C. H. Th. Schreger, Handb. der Pastoralmedicin für christl. Seelsorger. Halle 1813. (Vgl. die Recens. in der Hall. Allg. Lit.-Zeit. 1824. Nr. 286.)

Ueber Pastoralmedicin; den Geistlichen, bes. den jüngern, gewidmet von e. Arzte. Tüb. 1823. (Dazu: Einiges von dem Nutzen der Medicin in der Theologie, in Schwarz' Jahrbüchern 1824. Jan. S. 97 ff.)

E. de Valenti, System der höhern Heilkunde für Aerzte, Prediger und Erzieher. Elberf. 1826 f.

— Medicina clerica, od. Handb. d. Pastoralmedicin f. Seelsorger, Pädagogen u. Aerzte nebst einer Diätetik f. Geistliche. Lpz. 1831 f. 2 Bde.

†M. J. Bluff, Pastoralmedicin. Köln 1827.

†B. Ritter, der Priester als Arzt am Krankenbette. Rottenb. 1837. 2. Aufl. Regensb. 1860.

†M. Macher, Pastoralheilkunde. Augsb. 1838. 4. Aufl. 1860.

†F. Darup, Anleit. für Seelsorger am Krankenbette. 3. Ausg. Münster 1841. 2 Thle.

E. W. **Posner**, Medicina pastoralis et ruralis; Hand- und Hülfsbuch für Seelsorger, Lehrer, Aerzte und Menschenfreunde. Glogau 1844.
A. **Stöhr**, Handb. der Pastoralmedicin. Freib. 1878. 2. Aufl. 1882.

Für die eigene Gesundheitspflege des Geistlichen;

Medicinischer Rathgeber für Prediger, welche eine schwache Brust und Stimme haben 2c. Lpz. 1813.
Medicina clerica oder Winke für Geistliche zur gesunden und bequemen Verwaltung ihrer Amtsgeschäfte; aus dem Engl. Weimar 1824.

Ueber **Psychiatrie**: die Schriften von Esquirol, Guislain, Pinel, **Nasse**, **Jacobi**, **Heinroth**, **Friedreich**, **Jessen**, **Flemming**, **Roller**, **Zeller**, **Griesinger** u. A.; vergl. **Burk** (Pastoraltheologie in Beispielen S. 460 ff.). *G. H. v. **Schubert**, die Krankheiten u. Störungen der menschl. Seele. Stuttg. 1845. J. N. **Jäger**, Seelenheilkunde, gestützt auf psycholog. Grundlagen. Leipz. 1846. K. W. **Ideler**, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns. Halle 1848—50. 2 Thle. Th. **Enderis**, die Seelsorge bei Geisteskranken. Schaffh. 1868. H. **Ellinger**, die anthropolog. Momente der Zurechnungsfähigkeit. St. Gallen 1861. A. **Dahlhoff**, unsere Gemüthskranken 2c. Aus dem Dän. von A. Michelsen. Karlsr. 1883. A. **Ricker**, Pastoral-Psychiatrie zum Gebrauch f. Seelsorger. Wien 1888.

Ueber Landökonomie des Geistlichen.

Patriotische Schutzschrift für die ländliche Wirthschaft des Landgeistl. Lpz. 1775.
Rede des **Abbé Gregoire** über die Frage, ob es rathsam sei, den Geistlichen auf dem Lande die Wirthschaft zu nehmen, im Nationalconvente zu Paris gehalten; in C. W. F. **Walch's** neuester Religionsgesch., fortgesetzt von G. J. **Planck**. (Lemgo 1787—93. 3 Bde.)
Ch. W. **Oemler**, der Feldbau der Landprediger, eine sehr große, aber oft unerkannte Wohlthat; in dem Lehrbuche des Matthesius für angehende Landprediger. Jena 1790.
J. G. **Krünitz**, der Landprediger 2c.; vgl. oben S. 564.
F. Pohl, de oeconomiae pastoralis rationibus. Lips. 1815.
G. v. **Forstner**, der Landgeistliche als Landwirth. Tüb. 1822.
J. F. H. **Schwabe**, Landwirthschaftskunde für Prediger. 2. Aufl. Leipz. 1822.
M. **Kroos**, Versuch einer Pastorallandwirthschaft zum Gebrauche der Pfarrgeistlichen auf dem Lande. Münster 1824.

b) Ueber innere Mission.

Im Allgemeinen:

Als „Centralorgan für die innere Mission der deutschen evang. Kirche" dienen die „fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg" (vergl. über dasselbe J. Wichern, das R. H. u. die Arbeitsfelder der Brüder des R. H. 1833—83. Hamb. 1883), hersg. von **Wichern**, Hamburg seit 1844, nebst einem trefflichen Beiblatt (seit 1850). Vergl. außerdem „der christl. Hausfreund für äuß. u. innere Mission", hersg. von Plath, Berl. seit 1848; Armen- und Krankenfreund, hersg. von Jul. Disselhoff, Düsseld. seit 1849; Bausteine, Illustr. Monatsbl. f. innere Mission, hersg. von Hickmann, Lpz. seit 1869; Erdmann, Arbeiten u. Erfahrungen einer 25jähr. Thätigk. in der innern Mission. Elberf. 1873; Monatsschr. für innere Mission u. kirchl. Leben (Kassel 1879 ff.); Monatsschr. für christl. Social-Reform (Wien 1879 ff.); der Rettungshausbote (Lübeck 1880 ff.); Monats-Blätter für innere Mission, von der südwestdeutschen Conferenz. 1884 ff. Kleine Bibliothek f. innere M. (hersg. vom Landesverein für inn. M. der evang.-luth. K. Sachsens zu Dresden); eine andere Sammlung von **Th. Schäfer**: die innere Mission in Deutschland (Hamb. 1878 ff., bis 1883 sechs Bde.) behandelt Gesch. u. Statistik der inn. M. in Hannover, Württemb., Bayern, Lübeck, Bremen, Schlesien. — Der Frauenbund. Organ des Frauenbundes zum treuen Hirten (Berliner Stadtmission; Berl. seit 1884)

u. die verschied. Schriften über innere Mission von Fink, C. G. Schmidt, Braune, Beyschlag, W. Martius (die innere M., ihre Bed. u. ihr Wesen. Gütersl. 1882), E. G. Lehmann (die Werke der Liebe. Vorträge über das Arbeitsgebiet der inn. M. 2. Aufl. Lpz. 1883; ders., gesamm. Vorträge über inn. M. u. sociale Fragen. Lpz. 1883 ff. (in 20 Liefer.), H. Stein, was will die inn. M., deutsch von O. Gleiß, Hamb. 1883); G. Langhans, die Aufgabe der Kirche gegenüber den socialen, sittl. u. relig. Nothständen des Volkslebens. Bern 1883. G. Wächter, die sociale Bedeutung der evang. Kirche in der Gegenwart. Lpz. 1888. 2 Bde. E. Schneider, die innere Mission in Deutschland. Braunschw. 1888. Th. Schäfer, Diakonik (in Zöckler's Handbuch. Bd. 4). Th. Schäfer, Leitfaden der inneren Mission &c. Hamb. 1887. 2. Aufl. 1889. Th. Schäfer, prakt. Christentum. Gütersl. 1888. Schäfers Monatsschrift f. u. Vgl. andererseits auch: [R. Kübel], Christl. Bedenken über modern christl. Wesen. V. einem Sorgenvollen. Gütersl. 1888.

Ueber Bibelgesellschaften und Bibelverbreitung vgl. die Berichte der verschied. evang. Gesellschaften und die Schriften von Owen (1816) und Heß (1817), die (Basler) Bibelblätter u. a. Besonders interessant Barrow, the Bible in Spain (deutsch im Basler Missionsmagazin 1844). — Ueber Erbauungsschriften vgl. A. Beck, die Erbauungslit. des evang. Deutschl. I. V. M. Luther bis M. Moller. Erl. 1883.

Evangelisationswerk:

A. T. Pierson, Evangelistic work in Principle and Practice. Lond. 1888.

Th. Christlieb, d. Bildung evang. begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort &c. Kassel 1888.

Ueber Diakonen und Diakonissen:

H. Häser, Geschichte christlicher Krankenpflege und Pflegeschaften. Berl. 1857.

*G. V. Lechler, Handbüchlein für Aelteste und Diakonen der evang. Kirche und für solche, die es werden wollen. Frankfurt 1857.

B. Bouvier, christl. Krankenfreund. Aus d. Franz. von K. Wyß. Bas. 1860.

Vgl. auch die Literatur über die Hospitäler und das Institut der Diakonissen; so den Art. „Diakonen und Diakonissenhäuser“ von Wichern in Herzog's Real-Enc. Bd. III. C. Windel, Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. Wiesb. 1872; Th. Schäfer, die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargest. Hamb. 1879—83. 3 Bde. 2. Aufl. Stuttg. 1887 ff. Monatsschrift für Diakonie u. innere Mission, herdg. von Th. Schäfer (Hamb. seit Oct. 1876). — Vergl. hierzu noch: W. Wiener, die Frauen u. s. w. oder die Frauenfrage u. ihre Lösung nach christl. Principien. Mainz 1880. J. Hübner, die christl. Frau in ihrem Leben u. Wirken. Berl. 1882.

Armenpflege; das Christenthum und die sociale Frage.

Geschichtlich:

†G. Ratzinger, Gesch. der kirchlichen Armenpflege. Freib. 1868. 2. Aufl. 1884.

F. Delacroix, bienfaits de la religion; histoire des institutions et des établissements, qu'elle a fondés. Limoge 1883.

Vgl. G. Uhlhorn, die christl. Liebesthätigkeit. Stuttg. 1882. 84. 2 Bde. —

J. M. de Gérando, le visiteur des pauvres. Par. 1820 u. ö. Deutsch Quedlinb. 1831.

A. de Villeneuve-Bargemont, économie politique chrétienne ou recherches sur la nature et les causes du pauperisme en France et en Europe. Paris 1834.

Duchatel u. Naville, das Armenwesen nach allen f. Richtungen. Weim. 1837.

Bodz-Reymond, Staatswesen und Menschenbildung. Berl. 1837—39. 4 Bde.

J. F. Th. Wohlfahrt, der Pauperismus nach seinem Wesen, Ursprunge, Folgen und Heilmitteln, aus dem Standpunkte der Geschichte, Anthropologie, Staatsökonomie, Legislation, Polizei, Moral und christl. Kirche. Weimar 1845.

J. F. Buß, System der gesammten Armenpflege. Nach den Werken von Gerando und eigenen Ansichten. Stuttg. 1843—46. 3 Bde.

*H. Merz, Armuth und Christenthum. Bilder und Winke zum christl. Communismus und Socialismus. Stuttg. 1849.
J. Gotthelf (A. Bitzius), die Armennoth. Berlin 1851.
Zyro, Antipauperismus oder principielle Organisation aller Lebensverhältnisse. Bern 1851.
J. J. Vogt, das Armenwesen. Bern 1853 f. 2 Bde.
Th. Plitt und K. H. Rau, die christl. Armenpflege. Frankf. 1855.
J. Hirzel, über die verschiedenen Systeme der Armenpflege. Zürich 1854.
H. Seifert, die Verarmung, ihre Ursachen und Heilmittel. St. Gallen 1855.
Arbeit der Frauen in Vereinen für Armen- und Krankenpflege. Berlin 1854.
v. Schönberg, über Einrichtung der Armenhäuser auf dem Lande. Dresd. 1857.
A. Emminghaus, das Armenwesen und die Armengesetzgebung in europäischen Staaten. Berlin 1870.
C. Rocholl, System des deutschen Armenpflegerechts. Berl. 1872 f.
Heynemann, über Bezirksarmenhäuser. Dresd. 1880.
Die vielbesprochene Arbeiterfrage (Lassalle, Schultze-Delitzsch) beleuchtet vom Standpunkt der katholischen Kirche aus: †v. Ketteler, Bischof von Mainz, die Arbeiterfrage und das Christenthum. 3. Aufl. Mainz 1864. †A. Stöckl, das Christenth. u. die großen Fragen der Gegenwart &c. Mainz 1879 f. 2 Bde.; von dem der protest. Kirche aus: Krummel, in Füllner's „deutschen Blättern" 1872. K. Schuster, die Social-Demokratie. 2. Aufl. Stuttg. 1876; H. Guth, die sociale Frage u. die innere Mission. Heilbr. 1881.
Ueber Herbergswesen: Kuno, die Herbergen zur Heimath (Lpz. bei Scholtze); vergl. auch die Denkschr. des Centralaussch. für inn. M. in Berlin, und C. T. Perthes, das Herbergswesen der Handwerksgesellen. 2. Aufl. Lpz. 1883. — Ueber Jünglingsvereine: K. Krummacher, die evang. Jünglingsver. in den versch. Ländern der Erde. Elberf. 1881. G. J. Stevenson, Historical records of the young men's christian association, from 1844 to 1884. Lond. 1884. L. Tiesmeyer, die Praxis des Jünglingsvereins. Bremen 1885.
Auch das Capitel über das Gefängnißwesen gehört hierher; man vgl. N. H. Julius, Vorlesungen über die Gefängnißkunde. Berl. 1828. Dessen Jahrbücher der Straf- und Besserungsanstalten &c. Berl. 1829—34. 10 Bde. K. G. Schicht, Stimmen der innern Mission an Gefangene &c. Halle 1851. Hindberg, die Berufsthätigkeit der Gefängnißgeistlichen. Lpz. 1866; H. Uhden, aus der Stadtvoigtei zu Berlin. Lpz. 1881.

c) Ueber Pädagogik.

Encyklopädien und Repertorien.

K. V. Stoy, Encyklopädie, Methodologie und Liter. der Pädagogik. Lpz. 1861. 2. Aufl. 1878. — A. Vogel, system. Encyklop. der Pädagogik. Ein Wegweiser durch das ges. Gebiet der Erz. mit ausführl. Angabe der Liter. Eisenach 1881. — G. A. Lindner, encyklop. Handb. der Erziehungskunde. Wien 1882 f. 3. Aufl. 1884. — Sander, Lexikon der Pädag. für Volksschullehrer. Lpz. 1883. *Encyklopädie des gesammten Erziehungs- u. Unterrichtswesens, hersg. von K. A. Schmid. Stuttg. 1857—78. 11 Bde.; 2. Aufl. 1876 ff.; auf dieser Encyklop. beruht K. A. Schmid, pädagog. Handb. Gotha 1877—79. 2 Bde. 2. Aufl. Lpz. 1883 f. — Pädagog. Literatur: K. G. Hergang, Hdb. der päd. Lit. Lpz. 1840; G. E. Schott, Hdb. der päd. Lit. der Gegenwart. Lpz. 1869—72. 3 Thle.; Repertor. der Pädag. (Ulm 1847 ff.), Pädag. Jahresber. (Lpz. 1849 ff.), Pädag. Anzeiger (Berl. 1871 ff.). Anzeiger für die neueste pädag. Liter. (Lpz. 1872 ff.), Wegweiser durch die päd. Lit. (Wien 1875 ff.), Allgem. päd. Rundschau (Berl. 1876 ff.), Führer durch die päd. Lit. (Wien 1879). —

Pädagogische Zeitschriften.

Noch jetzt oder doch bis vor Kurzem bestehende Hauptorgane der Pädagog.: Rheinische Blätter f. Erz. u. Unterr. (begr. von A. Diesterweg) Frkf. 1827 ff.; Neue Jahrbb. f. Philologie u. Pädag. Lpz. 1831 ff.; der Volksschulfreund,

Königsb. 1837 ff.; die Volksschule (Monatsschr.), Stuttg. 1841 ff.; der Schulfreund. Trier 1845 ff.; Allg. deutsche Lehrerzeitung. Lpz. 1849 ff.; Evang. Schulblatt u. deutsche Schulzeitg. Gütersl. 1857 ff.; Pädag. Archiv, Stettin 1859 ff.; der christl. Schulbote. Wolfenb. 1863 ff.; Blätter f. die christl. Schule, Bern 1866 ff.; freie pädag. Blätter, Wien 1867 ff.; freie deutsche Schulz., Lpz. 1867 ff.; Jahrb. des Vereins f. wissensch. Pädag., Lpz. 1869 ff.; die christl. Kleinkinderschule (Ztschr.) 1870 ff.; deutsche Schulz., Berl. 1871 ff.; neue deutsche Schulz., Berl. 1871 ff.; Pädag. Blätter, Gotha 1872 ff.; Pädag. Zeitg. (Hauptorgan des deutschen Lehrervereins), Berl. 1872—81; deutscher Schulwart, Münch. 1872 ff.; Monatsbl. des evang. Lehrerbundes, Hamb. 1872 ff.; die Erziehung der Gegenwart. Kassel 1873 ff.; Pädagog. Zeitfragen (von F. Pfalz), Lpz. 1874 ff.; deutsche Blätter f. erzieh. Unterr., Langens. 1874 ff.; der deutsche Schulmann, Berl. 1878 ff.; evang. Monatsbl. für d. deutsche Schule (Organ des deutschen evang. Schulvereins). Stettin 1881 ff.; Erziehungsschule. Ztschr. f. Reform der Jugenderz. Lpz. 1881 ff.; deutsche Schulpraxis. Lpz. 1881 ff.; deutsche Lehrer-Bibliothek. Ztschr. u. s. w. 1. Jahrg. Rathenow 1884; pädagog. Jahrb., Rundsch. auf dem Gebiete des Volksschulwesens, hersg. von J. Meyer. 1. Jahrg. (1882—83). Berl. 1884.

Systematische Arbeiten zur Pädagogik

(besonders in Beziehung auf die Volksschule; vgl. Anh. zu II, 3 unter D, c am Ende).

A. H. Niemeyer, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts. Halle 1796 u. sehr oft. 3 Bde.; zuletzt von W. Rein, Langens. 1878 f.
F. A. Krummacher, die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche. Essen 1823.
F. H. Ch. Schwarz, Erziehungslehre. Lpz. 1804—13. 4 Bde. 2. Aufl. 1829 f. 3 Bde. Supplement dazu: Die Schulen, ihre verschiedenen Arten, ihre innern und äußern Verhältnisse ꝛc. Lpz. 1832.
—— und W. J. Curtmann, Lehrb. der Erziehung u. des Unterrichts. 2 Bde. 7. Aufl. von Curtmann. Lpz. 1866. 8. Aufl. von H. Freienschner 1880—82.
C. W. Thilo, die pädagogische Bestimmung des Geistlichen. Frankf. 1811.
Denzel, Volksschule. Stuttg. 1817. Ders.: Einleitung in die Erziehungs- u. Unterrichtslehre für Volksschullehrer. 3. Aufl. Stuttg. 1825—39. 3 Bde.
F. Ph. Wilmsen, der Lehrer in der Elementarschule. Lpz. 1820.
A. Heinroth, von den Grundfehlern der Erzieh. u. ihren Folgen. Lpz. 1828.
J. G. Kelber, biblische Pädagogik. Erlangen 1830.
†J. M. Sailer, Pädagogik. Sulzbach 1831. 2 Bde.
W. Harnisch, Handbuch für das deutsche Volksschulwesen. 3. Aufl. Bresl. 1839.
A. Diesterweg, Wegweiser zur Bildung f. deutsche Lehrer. 5. Aufl. Essen 1877.
J. Th. Scherr, leichtfaßliches Handbuch der Pädagogik. Zürich 1839—47. 3 Bde. 2. Aufl. 1847—57.
L. Kellner, die Pädagogik der Volksschule. Essen 1850. 6. Aufl. 1860.
—— pädagogische Mittheilungen aus dem Gebiete der Schule und des Lebens. Essen 1853. 3. Aufl. 1868.
J. Ehrenfried, Schulpädagogik. Berlin 1850.
W. J. G. Curtmann, die Reform der Volksschule. Frankfurt 1851.
†G. M. Dursch, Pädagogik oder Wissenschaft der christl. Erziehung auf dem Standpunkte des kathol. Glaubens dargestellt. Tüb. 1851.
G. A. Riecke, Erziehungslehre. Stuttg. 1851. 2. Aufl. 1859. (4. Band der Grieb-Scherr'schen neuen Encyklop. der Wissenschaften und Künste.)
*C. H. Zeller, Lehren der Erfahrung für christl. Land- und Armenschullehrer. 5. Aufl. Basel 1883.
Th. Waitz, allgemeine Pädagogik. Braunschw. 1852. 3. Aufl. von O. Willmann 1883.
J. Th. Rottels, Erziehungslehre vom Standpunkte christlicher Philosophie. Regensb. 1852.
L. Völter, Beiträge zur christl. Pädagogik und Didaktik. Stuttg. 1852.
*Ch. Palmer, evangel. Pädagogik. Stuttg. 1852. 2 Bde. 5. Aufl. 1882.
K. V. Stoy, Encyklopädie, Methodologie u. Liter. der Pädagogik. Lpz. 1861. 2. Aufl. 1878.

Ed. Böhl, allgemeine Pädagogik. Wien 1872.

Neuere Pädagogiken: C. Barthel, Schul-Päd. 5. Aufl. von G. Wanjura. Lpz. 1873; K. Bormann, Pädagog. f. Volksschullehrer. 3. Aufl. Berlin 1879 F. Dittes, Schule der Pädag., Gesammtausg. der (einzeln in versch. Aufl. erschienenen) Psychologie u. Logik, Erziehungs- u. Unterrichtsl., Methodik der Volksschule u. Gesch. der Erz. u. des Unterr. 2. Aufl. Lpz. 1879 f.; Fröhlich, pädag. Bausteine. 3. Aufl. Eisen. 1873; H. Jastram, die Fundamentallehren der evang. Volksschul-Päd. Hann. 1872. 2. Ausg. 1876; H. Kern, Grundriß 2c. 3. Aufl. Berl. 1881; K. Klöpper, Grundr. 2c. Rost. 1878. 2. Aufl. 1884; J. Neumaier, Leitf. 2c. 2. Aufl. Tauberbisch. 1876; H. R. Rüegg, die Pädag. in übersichtl. Darst. 5. Aufl. Berl. 1878; G. Schulze, Praxis der Volksschulpädag. Rheydt 1880 f. 3 Thle. 3. Aufl. 1884; Schütze, evang. Schulkunde. 6. Aufl. Lpz. 1884. Schumann, Lehrb. der Pädag. 8. Aufl. Hann. 1887 f. 2 Thle.; ders., Leitf. der Pädag. 4. Aufl. Hann. 1884. 2 Thle.; L. Strümpell, psychol. Pädagogik. Lpz. 1880; T. Ziller, Vorlesungen üb. allgem. Pädagogik. Lpz. 1876. 2. Aufl. von K. Just. 1884; G. F. Pfisterer, pädagog. Psychol. Gütersl. 1880; H. Keferstein, die Pädagogik der Kirche. Berl. 1880; G. von Zezschwitz, Lehrb. der Päd. Lpz. 1882; O. Förster, das erste Schuljahr. Lpz. 1882. 2. Aufl. 1884; A. Ph. Largiadèr, Hdb. der Pädagogik. Zür. 1883 f.; H. Jacoby, allgem. Pädagogik auf Grund der christl. Ethik. Gotha 1883; Ostermann u. Wegener, Lehrb. d. Pädag. Oldenb. 1882 f. 2 Bde.

Neuere Werke über Erziehung: G. Baur, Grundzüge der Erz.-lehre. 4. Aufl. Gießen 1887; J. C. H. Harleß, Abriß der Erz.-lehre. 3. Aufl. Nürnb. 1877; F. H. Kahle, Grundzüge der evang. Volksschulerz. 5. Aufl. Bresl. 1882; G. A. Linder, allg. Erz.-lehre. 5. Aufl. Wien 1883; †V. E. Milde, allg. Erz.-kunde, neu hersg. von F. Tomberger. Wien 1877; R. Niedergesäß, die Anfänge der Erz.-lehre. 2. Aufl. Wien 1876; K. Schmidt, Buch der Erz. 2. Aufl. Köthen 1873; H. Spencer's Erziehungslehre, deutsch von F. Schultze. Jena 1874. 2. Aufl. 1881; M. Beerel, Erz.-normen. Bresl. 1883. K. Fischer, bibl. Psychologie, Biologie und Pädagogik als die Grundlagen christlicher Erziehung und Selbstzucht. Gotha 1889.

Allg. Unterrichtslehre von G. A. Linder. 5. Aufl. Wien 1883.

Zusammenfassung von Erz. u. Unterricht: F. E. Beneke, neu bearb. von J. G. Dreßler. 4. Aufl. Berl. 1876. 2 Bde.; †Jos. Kehrein, Hdb. 2c. 5. Aufl. Paderb. 1883; H. Löhnis, Unterr., Erz. u. Fortbild. Bd. I. Lond. 1875; J. Mich, Grundr. 2c. 3. Aufl. Wien 1877; †K. A. Ohler, Lehrb. 2c. 9. Aufl. Mainz 1878; W. Schrader, Erz.- u. Unterr.-lehre f. Gymnasien u. Realschulen. 5. Aufl. Berl. 1889; F. W. Schütze, Leitfaden 2c. Lpz. 1879. 2. Aufl. 1881; Böhm, prakt. Erz.- u. Unterrichtslehre. 1. Buch. Münch. 1881; F. W. Fricke, Erz.- u. Unterrichtslehre. Mannh. 1882 (herbartisch); Ferd. Leutz, Lehrb. der Erz. u. des Unterr. 1. Thl. (Erziehungsl.) Tauberbischofsh. 1881 (herbartisch). 3. Thl. (Gesch. d. Päd.) 1883; T. Ziller, Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht. 2. Aufl. hrsg. von Th. Vogt. Lpz. 1884.

Zur Methodik: E. Bock, der Volksschulunterr. 2. Aufl. Bresl. 1879; F. Dittes, Methodik der Volksschule. 4. Aufl. Lpz. 1878; H. Gräfe, deutsche Volksschule. 3. Aufl. von Schumann. Jena 1877—79; F. Guth, prakt. Methodik. 4. Aufl. Stuttg. 1883; C. Kehr, die Praxis der Volksschule. 8. Aufl. Gotha 1877; C. F. Lüders, prakt. Wegweiser f. Volksschullehrer. 2. Aufl. Quedlinb. 1878; R. Reichardt, method. Anleit. 2c. 2. Aufl. Dresd. 1877; Krause, Methodik des Unterr. 2c. 2. Aufl. 1881 f.; Sterner, die Meth. d. Volksch. 2. Aufl. 1882; R. Niedergesäß, Hdb. der spec. Methodik. Wien 1883 f.; ders., Leitfaden der spec. Meth. Wien 1881.

Hülfsmittel für Methodik bieten: Allgem. Lehrmittel-Katalog. 5. Aufl. Bresl. 1876; G. Köpp, illustr. Hd.- u. Nachschlagebuch der vorzüglichsten Lehr- u. Veranschaulichungsmittel. Bensh. 1877; der prakt. Schulmann, Archiv für Materialien zum Unterr. Lpz. (bis 1884: 33 Bde.); die deutsche Volksschule, Magazin f. Praxis u. Literatur. Lpz. 1870 ff.; Magazin für Lehr- u. Lernmittel aller Länder, hersg. von C. Schröder. Lpz. 1877 ff.; der deutsche Schulmann, Magazin f. die Praxis u. s. w., hersg. von F. E. Keller. Berl. 1878 ff.

Kleinkinderschule 2c.: Bissing-Beerberg. 2. Ausg. Lpz. 1873; F. Fröbel, gesammelte pädag. Schriften. 2. Abth. (die Pädag. des Kindergartens) 2. Aufl.

Berl. 1874; A. Köhler, die Praxis des Kindergartens (nach Fröbel). Weim. 1871—73. 2 Bde.; E. Lehrer, die christl. Kleinkinderpflege Stuttg. 1879. J. Hübener, die christl. Kleinkinderschule. Gotha 1888. Organ des deutschen Fröbelverbandes: Kinder-Garten, Bewahr-Anstalt und Elementar-Klasse, hersg. v. F. Seidel. Wien 1860 ff. — Ztschr. für das K.-Gartenwesen, hersg. von Brunner u. Fischer. Wien 1882 ff. — L. Walter, die Fröbelliter. Dresd. 1881.

Pädagogische Sammelwerke: Pestalozzi's ausgew. Werke von F. Mann. 2. Aufl. Langens. 1878 (aus der „Bibliothek pädagog. Classiker"; darin auch Schleiermacher's pädag. Schriften von C. Platz. 2. Aufl. 1876, und Herbart's pädagog. Schriften von F. Bartholomäi. 2 Bde. 3. Aufl. 1884); Herbart's pädagog. Schriften von O. Willmann. Lpz. 1874 f. 2 Bde.; Pädagog. Bibliothek. hersg. von K. Richter. Lpz. (bis 1882: 99 Hfte.); Pädagog. Klassiker, hersg. von G. A. Lindner. Wien (bis 1883: 15 Bde.). Monumenta Germaniae paedagogica herausgeg. von K. Kehrbach, im Ersch. begr. Bd. 7. Berlin 1889. Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften von A. Israel 2c. im Ersch. begr. Zschopau.

Zur Geschichte der Pädagogik und des Erziehungswesens.

K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik. Stuttg. 1842 ff. 4 Bde.; Bd. 1—3 in 5 Aufl. Gütersl. 1877—80; Bd. 4 in 4. Aufl. 1874.

J. F. Th. Wohlfarth, Geschichte des gesammten Erziehungs- und Schulwesens. Quedlinburg 1851—55. 2 Bde.

Karl Schmidt, Gesch. der Pädagogik dargest. in weltgeschichtl. Entwickelung u. im organischen Zusammenh. mit dem Culturleben der Völker. 4. Aufl. von W. Lange. 3 Bde. Köthen 1878—83; ders., Gesch. der Erz. u. des Unterr. 4. Aufl. Köthen 1883.

Neue Darstellungen: F. W. Pfeiffer, die Volksschule des 19. Jahrh. in Biographien 2c. Nürnb. 1874; A. Wittstock, Grundriß 2c. 2. Ausg. Lpz. 1877; †A. Stöckl, Lehrb. 2c. Mainz 1876; A. Vogel, Gesch. der Pädag. als Wissenschaft. Gütersl. 1877; Schumann, Gesch. der Pädag. im Umriß. Hann. 1877; 2. Aufl. 1881. A. Weber, die Gesch. der Volksschulpädag. u. der Kleinkindererz. Eisen. 1877; F. Dittes, Gesch. der Erz. u. des Unterr. 6. Aufl. Lpz. 1878; J. Böhm, Gesch. der Päd. Nürnb. 1878 f. (Commentar zu dess. „kurzgef. Gesch. der Päd."; 6. Aufl. Nürnb. 1880); ders., Leitf. der Gesch. der Pädag. Nürnb. 1882. †L. Kellner, kurze Gesch. der Erz. u. des Unterr. 7. Aufl. Freib. 1883; †Jos. Kehrein, Ueberblick der Gesch. der Päd. 7. Aufl. Paderb. 1883; A. Schorn, Gesch. der Päd. in Vorbildern u. Bildern. 11. Aufl. Lpz. 1884; R. Niedergesäß, Gesch. der Päd. mit bes. Berücksicht. der Volksschule Oesterreichs. Wien 1880; 2. Aufl. 1883. *Gesch. der Erz. vom Anfang an bis auf uns. Zeit, bearb. in Gemeinsch. mit einer Anzahl von Schulmännern u. Gelehrten von Prälat K. A. Schmid. 1. Bd. Die vorchristl. Erz., bearb. von K. A. Schmid u. G. Baur. Stuttg. 1884. — Vgl. hierzu: C. Kehr, Gesch. der Methodik des deutschen Volksschulunterr. Gotha 1877—82. 4 Bde.; K. Strack, Gesch. der weibl. Bildung in Deutschl. Gütersl. 1879; Allgem. Chronik des Volksschulwesens von Seyffarth. Bresl. 1865 ff.

Ueber das Erziehungswesen in Frankreich: R. Holzapfel, Mittheilungen über Erziehung und Unterricht in Frankreich. Magdeburg 1853; — in England: L. Wiese, deutsche Briefe über englische Erziehung nebst einem Anhange über belgische Schulen. Berl. 1852. (3. Aufl. u. ein 2. Bd. 1877); — in Preußen: W. Thilo, preuß. Volksschulwesen. Gotha 1867; in der Schweiz: O. Hunziker. Zür. 1881 ff.

G. Kirchenpolitik. Kirchenrecht.

(Zu § 112.)

a) Einleitendes.

Aufgabe und Bedeutung der Disciplin.

Ch. M. Pfaff, de origine juris ecclesiastici veraque ejus indole. Tub. 1719. J. E. v. Flörcke, Gedanken von der Nothwendigkeit und Nutzen der Erlernung sowohl des kanonisch-päpstlichen als protest. Kirchenrechts vor einem

studiosum theologiae. Jena 1723. Wenck, jurid. Encyklop. § 207 ff. Wasserschleben, Art. „Kirchenrecht" in Herzog's R.-E. 1. u. 2. Aufl. Bd. VII. A. v. Scheurl, der Werth des Kirchenrechts für evang. Geistliche. Erl. 1861.

Zur Geschichte des Kirchenrechts.

F. Fischer, kritische Zusammenstellung der neuesten Bearbeitungen des protest. Kirchenrechts, mit bes. Rücksicht auf die vaterländ. Kirche (aus der Tüb. theol. Zeitschr. besonders abgedr.; verbreitet sich nur über die ersten drei Jahrzehnte des 19. Jahrh.) — Vgl. Bickell, Gesch. des Kirchenrechts Bd. I. 2 Lieff. Gießen 1843 u. Frankf. 1849 (2. Lief. nach dem Tode des Verf. von Röstell).

Kirchenrechtliche Zeitschriften.

*R. Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht. Berl. u. Tüb. seit 1861, jetzt hersg. von Dove u. Friedberg. Freib. u. Tüb.
Archiv für kath. Kirchenrecht. Innsbr. (jetzt Mainz) seit 1857.

b) Gedanken und Theorien über Staat und Kirche, Kirchenverfassung u. dgl.

J. C. Bluntschli, psychologische Studien über Staat u. Kirche. Zür. 1844; R. Sohm, das Verhältn. von Staat u. K. aus dem Begriff von Staat u. K. entw. Tüb. 1873; E. Zeller, Staat u. K. (Vorless. an der Univ. Berl. Lpz. 1873); C. Rößler, das deutsche Reich u. die kirchl. Frage. Lpz. 1876; W. Martens, die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordn. u. Unterordn. zw. Staat u. K. Stuttg. 1877; F. Chesnel, les droits de Dieu et les idées modernes. Tom. II: l'église et ses rapports avec l'état. Par. 1878; J. Renninger, die Grundlagen christl. Politik. Würzb. 1879. H. Maas, zum Frieden zwischen Staat u. Kirche. Freib. 1880. †J. T. Duverger, le cléricalisme ou les droits du clergé dans la politique. St. Nicolas 1881. F. Nippold, die Theorie der Trennung der Kirche vom Staat geschichtlich beleuchtet. Bern 1881. M. Minghetti, Staat u. Kirche &c. Aus dem Italien. nach der 2. Aufl. Gotha 1881. F. Küchler, zur Freiheit des Gewissens. Eine religionsphilos.-kirchenpolit. Studie. Lpz. 1881. Hammerstein, Kirche u. Staat vom Standp. des Rechtes aus. Freib. 1883. — C. Gareis u. Ph. Zorn, Staat u. Kirche in der Schweiz. Zür. 1877 f. 2 Bde. W. Bornemann, Kirchenideale u. Kirchenreformen. Lpz. 1887.

Eine Unzahl von Flugschriften in Abhandl. u. Zeitschriften, die sich bald auf das Ganze, bald auf die Verhältnisse einzelner Landeskirchen beziehen, sind bes. den in den 30er u. 40er Jahren erschienen. Von dem Gehaltreichsten heben wir beispielsweise heraus:

J. W. Bickell, über die Reform der protest. Kirchenverf., in besond. Beziehung auf Kurhessen. Mit e. Nachworte von H. Hupfeld. Marb. 1831.
*H. C. M. Rettig, die freie protestant. Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums. Gießen 1832.
*Ch. K. J. v. Bunsen, die Verfassung der Kirche der Zukunft. Hamb. 1845.
H. Thiele, die Kirche Christi in ihrer Gestaltung auf Erden. Zürich 1844.
—— die Knechtsgestalt der evang. Kirche oder Noth und Hülfe. Zürich 1846.
*(Hundeshagen) Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, im Zusammenh. der gesammten Nationalentwicklung beleuchtet von einem deutschen Theologen. Frankf. 1848. 3. Aufl. 1850. (Nicht bloß kirchenrechtlich, sondern allgemein und umfassend.)
*(C. H. Weiße) Ueber die Zukunft der evangel. Kirche. Reden an die Gebildeten deutscher Nation. 2. Aufl. 1849. (Auf die Kirchenverfassung bezüglich die zwei ersten und die letzte Rede.)
J. A. Dorner, Sendschreiben über Reform der evangel. Landeskirchen, im Zusammenh. mit der Herstellung einer evangel.-deutschen Nationalkirche; an Nitzsch u. Jul. Müller. Bonn 1848. Max Göbel, die evangel. Kirchenverfassungsfrage. Coblenz 1849. K. Hase, das gute alte Recht der Kirche. 2. Aufl. Lpz. 1847. Derselbe, die evangel.-protestant. Kirche des deutschen Reichs. Lpz. 1849;

2. Aufl. 1852. Mehrere Schriften von Ullmann: die bürgerliche u. politische Gleichberechtigung aller Confessionen; die unbeschränkte Freiheit der Sectenbildung und die Trennung der Kirche vom Staat (Stuttg. 1848); die Geltung der Majoritäten in der Kirche (Hamb. 1851) u. a. Nitzsch, über die Organisation der evangel. Gemeine. Berl. 1849. Amen, Grundbestimmungen der evang. Kirchenverfassung. Gotha 1864. (Vgl. die Protokolle über die Generalsynode in Berlin, sowie die über die deutschen Kirchentage, bes. die Verhandlungen der 2. Sitzung in Berlin 1853: „das Verhalten der Kirche in Bezug auf Separatismus und Sectirerei, namentlich Baptismus und Methodismus"; die Verhandlungen über den Gustav-Adolf-Verein, über Deutschkatholiken, freie Gemeinden, Judenemancipation, über Verhältniß der Kirche zur Schule u. s. w.)

Ferner sind als hierher gehörig zu nennen: J. C. Bluntschli, zur Gesch. der reform. Kirchenverfassung. Tüb. 1842. C. B. Hundeshagen, über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen vom Staat. Bern 1842. A. Brömel, der Grund der Kirche. Grimma 1852. K. F. Süskind, krit. Blicke auf die Anfänge einer Presbyterial- und Synodal-Verfassung in der evangel.-luth. Kirche, mit Rücksicht auf Gesch. und Kirchenrecht. Eisleben 1853. C. B. Hundeshagen, über die Erneuerung des evang. Aeltesten- u. Diakonenamtes. Heidelberg 1854. H. F. Kohlbrügge, das Amt der Presbyter. Elberf. 1856. — L. Hauff, die protest. Kirche in Deutschl., ihre Berechtigung u. ihr Zustand. Münch. 1861. D. Schenkel, die kirchl. Frage und ihre protestant. Lösung im Zusammenh. mit den nationalen Bestrebungen und mit besond. Beziehung auf die neuesten Schriften v. Döllinger's und v. Ketteler's. Elberf. 1862. G. v. Zezschwitz, über die wesentlichen Verfassungsziele der luther. Reformation. Lpz. 1867. H. Heppe, die presbyteriale Synodalverf. der evang. Kirche in Norddeutschl. 2c. Iserlohn 1868. Dazu die neueren Verhandlungen über den Ausbau der preußischen Landeskirche von Seiten des evang. Oberkirchenrathes und der Generalsynode. F. Fabri, Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart. Gotha 1872. P. Lagarde, über das Verhältniß des deutschen Staates zur Theologie, Kirche u. Religion. Gött. 1873.

Die Verhältnisse der schweizerisch-reformirten Kirche finden sich beleuchtet in: M. Meyer, Grundsätze der Kirchenverf. für die protest.-evang. Kirche im Allgemeinen u. Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche insbesondere. Zür. 1840. F. F. Zyro, Bedenken auf die dritte Jubelfeier der Berner Reformation (Frankf. 1828) und: Die evangel.-reformirte Kirche und ihre Fortbildung im 19. Jahrh. Bern 1837. (Vgl. die Verhandlungen der schweizer. Predigergesellschaft, die Artikel in dem schweizer. Kirchenblatt und der „Kirche der Gegenwart", die Verhandlungen über die freie Kirche des Waadtlandes, bes. A. de Mestral, mission des églises libres 1848.)

c) Hand- und Lehrbücher des Kirchenrechts.

J. H. Boehmer, jus ecclesiast. Protestantium. Hal. 1714 ss. Vol. I—IV. 5. ed. 1756—89; vol. V. 3. ed. 1763; vol. VI. 6. ed. 1760. 4.
—— institutiones juris canonici. Hal. 1738 ss. 5. ed. 1770.
Ch. M. Pfaff, juris eccles. libb. V. Tub. 2. ed. 1727.
J. L. v. Mosheim, allgem. Kirchenrecht der Protestanten. Mit Anmerk. von Ch. E. v. Windheim, Helmst. 1760; neu bearb. von Ch. A. Günther. Lpz. 1800.
G. L. Boehmer, principia jur. canon. speciatim jur. eccles. publ. et priv. quod per Germaniam obtinet. Gott. 1762 ss. 8. ed. cur. Ant. Baur 1813.
A. J. Schnaubert, Grundsätze des Kirchenrechts der Protestanten u. Katholiken in Deutschland. Jena 1792—94. 2. Aufl. 1806. 2 Bde.
G. v. Wiese, Grundsätze des gemeinen in Deutschl. üblichen Kirchenrechts. Gött. 1793. 5. Ausg. von W. T. Kraut 1826. 6. Ausg. von C. E. Morstädt 1850. Dazu als Commentar:
—— Handb. des gem. in Deutschl. übl. Kirchenr. Lpz. 1799—1804. 3 Bde.
Th. Schmalz, das natürliche Kirchenrecht. Königsb. 1795.
—— Handbuch des canon. Rechts u. seiner Anwendung in den deutschen evangel. Kirchen. Berl. 1815. 3. Aufl. 1834.

J. Schuderoff, Grundzüge zur evangel.=protestant. Kirchenverfassung und zum evangel. Kirchenrechte. Lpz. 1817.
H. Stephani, das allgem. kanon. Recht der protest. Kirche in Deutschl., aus seinen ächten Quellen zusammengest. und erl. Tüb. 1825.
C. A. v. Eschenmayer, Grundlinien zu e. allg. kanon. Recht. Tüb. 1825.
W. T. Krug, das Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft u. im Lichte des Christenth. dargest. Lpz. 1826. (Vgl. damit: Kirchenrechtl. Untersuchungen; ein nothwend. Nachtrag zu dem Kirchenr. von Hrn. Prof. Krug. Berl. 1829.)
J. G. Pahl, das öffentl. Recht der evangel.=luther. Kirche in Teutschland kritisch dargestellt. Tüb. 1827.
C. Hase, de jure ecclesiast. commentarii historici. Lips. 1828—32. 2 partt.
K. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts der kathol. und evang. Religionspartei in Deutschland. Gött. 1831—33. 2 Bde.
J. A. v. Grolmann, Grundsätze des allgem. kathol. und protest. Kirchenrechts. Frankf. a. M. 1832. 2. Abdr. 1843.
F. J. Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten. Erl. 1840. 2. Ausg. 1862.
G. F. Puchta, Einleitung in das Recht der Kirche. Lpz. 1840.
*A. L. Richter, Lehrb. des kathol. und evangel. Kirchenrechts. Leipzig 1841 f. 2 Bde.; 8. Aufl. (besorgt von R. W. Dove und Kahl) Lpz. 1877—86.
—— Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland. Lpz. 1851.
O. Mejer, Institutionen des gem. deutschen Kirchenr. Gött. 1845. 2. Aufl. 1856.
—— Lehrb. des deutschen Kirchenr. 3. Aufl. Gött. 1858.
—— das Rechtsleben der deutschen evang. Landeskirchen. Hann. 1889.
J. W. F. Höfling, Grundsätze evangel.=luther. Kirchenverfassung. Erlang. 1850. 3. Aufl. 1853.
*G. V. Lechler, Geschichte der Presbyterial= und Synodalverfassung seit der Reformation (Gekrönte Preisschrift.) Leyden 1854.
C. Trummer, Aphorismen über das christl. Kirchenrecht. Frankf. 1859. (Auch u. d. T.: die innere Mission auf dem Gebiete der Rechtswissensch. Hft. 3.)
K. Kuzmány, praktische Theologie der evang. Kirche Augsburg. u. Helvet. Confession. Wien 1856—60. 3 Abth. Enthält: 1. Abth. Lehrb. des allgem. und österreich. evang.=protestant. Kirchenrechtes &c.; 2. Abth. Urkundenb. zum österr.=evang. Kirchenr.; 3. Abth. Hdb. des allg. u. österr.=ev.=protest. Eherechtes.
Fr. Bluhme, System des in Deutschland geltenden Kirchenrechts. Bonn 1858.
Th. Harnack, die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. Grundlegende Sätze mit durchgehender Bezugnahme auf die symb. Bb. der luth. Kirche. Nürnb. 1862.
C. F. Roßhirt, Canon. Recht. Schaffh. 1857; Lehrb. des Kirchenr. 3. Aufl. Schaffh. 1858; Beiträge zum Kirchenr. Heidelb. 1863; Encyklop. des Kirchenr. Heidelb. 1865.
O. Mejer, Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments. Rostock 1864.
F. Brandes, die Verfassung der Kirche nach evang. Grundsätzen. Elberfeld 1867. 2 Bde.
R. W. Dove, Sammlung der wichtigeren neuen Kirchenordnungen &c. des evang. Deutschlands. Tüb. 1865.
A. von Scheurl, Samml. kirchenrechtl. Abhandlungen. Erl. 1873.
P. Hinschius, das Kirchenr. der Katholiken u. Protest. in Deutschl. Berl. 1869—88. 4 Bde.
E. Friedberg, Lehrb. des kathol. u. evang. K.=R. Lpz. 1879. 3. Aufl. 1889.
A. Frantz, Lehrbuch des Kirchenrechts. Gött. 1887.
Ph. Zorn, Lehrb. des Kirchenrechts. Stuttg. 1887.

Katholische Werke.

Aeltere Werke (von kathol. Verfassern): Anast. Reiffenstuel, jus canonicum universum. Venet. 1704. 3 voll.; Schmalzgrueber, jus eccles. universale. Ingolst. 1726. 3 voll. fol.; Ubaldi Giraldi, expositio juris pontificii. Rom. 1769. 3 voll. (neu aufgel. 1829); besonders aber als Vertheidiger des Episcopalsystems: van Espen, jus eccles. universae hodiernae disciplinae,

praesertim Belgiae, Galliae, German. et vicinar. provinc. accommodatum. Col. Agripp. 1702 fol. u. ö.; Mogunt. 1791. Vgl. Herzog's R.-E. 1. Aufl. IV, 107. 164 (2. Aufl. 332).
†G. Brendel, Handbuch des kathol. u. protestant. Kirchenrechts. 3. Aufl. Nürnb. 1850 f. 10 Lief.
†Ferd. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen. Bonn 1822. 14. Aufl. 1871.
†E. W. Klee, das Recht der Einen allgem. Kirche Jesu Christi aus dem in der heil. Schrift gegebenen Begriff entwickelt. Magdeb. 1839—41. 2 Bde.
†C. A. v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gem. Kirchenr. der Katholiken u. Evangelischen. Münster 1828—34. 2 Bde. (I u. II, 1. in 2. Aufl. 1832—35.)
†G. Phillips, Kirchenrecht. Regensburg 1845—64. 6 Bde. 3. Aufl. begonnen 1885. Bd. 8, 1 bearb. v. F. H. Vering 1889.
—— Lehrb. des Kirchenrechts. Regensb. 1859—62. 2 Abth. 2. Aufl. 1871.
†J. F. Schulte, katholisches Kirchenrecht. Gießen 1856—60. 2 Thle. (2. Theil: System des allgem. kathol. Kirchenrechts. 2. Aufl. 1867.)
—— Lehrb. des kathol. Kirchenr. rc. Gießen 1863. 3. Aufl. 1873. 4. Aufl.: Lehrbuch des kathol. und evang. Kirchenrechts rc. Gießen 1886.
†J. A. Ginzel, Handbuch des neuesten in Oesterreich geltenden Kirchenrechts. Wien 1857—62. 2 Bde.
†S. Aichner, compendium juris ecclesiast. Brixen 1874.
†F. H. Vering, Lehrb. des kathol. u. protest. Kirchenr. Freib. 1876.
†Ph. Hergenröther, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts. Freib. 1888.
†R. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts. I. Graz 1885 f.
Neuere kathol. Darstellungen des kanon. Rechts von †H. Lämmer (Institutionen des kathol. Kirchenrechts. Freib. 1886), G. Sanfelice (fundamm. juris canon. 3 Pts.), E. Grandclaude (Jus canon. Par. 1882. 2 tom.), D. Bouix (tractatus de principiis juris canon. 3. ed. Par. 1882), F. Cavagnis (instit. juris publici ecclesiast, Rom. 1883. 3 voll.). Analecta juris pontificii (droit canonique etc. Paris, bis 1883: 200 Liefer.), G. Spennati (Istituzioni di diritto canonico universale etc. Napoli 1885), F. Santi, Praelectiones juris canonici. Regensb. 1886. 2 voll.), Saredo (Codice ecclesiastico. Torino 1887 f. 3 voll.), G. Castellari (Il diritto ecclesiastico etc. Torino 1888; im Ersch. begr.), F. Scaduto (Diritto eccl. vigente in It.: manuale I. Napoli 1889).

Geschichtliches.

Die beste Ausgabe des Corpus juris canonici ist die von Aem. L. Richter in Berlin. Lips. 1834—39. 2 voll. 4.; zuletzt post Aem. Richter, ed. L. Friedberg. Lpz. 1880—82. Deutsch (in Auswahl) von Schilling u. Sintenis. Lpz. 1834—39. 2 Thle. Vgl. F. Walter, Fontes juris ecclesiastici antiqui et hodierni. Bonn 1862. †H. Hüffer, Beitr. zur Gesch. der Quellen des Kirchenrechts u. des röm. Rechts im Mittelalter. Münster 1862. F. Maassen, Gesch. der Quellen u. der Literatur des canon. Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters. Bd. 1 (in 3 Lfgn.) Graz 1870 f. J. F. von Schulte, die Gesch. der Quellen u. Liter. des canon. Rechts von Gratian bis auf die Gegenw. Stuttg. 1875—80. 3 Bde. J. Dodd, a history of canon law. Lond. 1884.

E. Loenig, Gesch. des deutschen Kirchenr. Straßb. 1778. 2 Bde.
E. Friedberg, die Grenzen zwischen Staat u. Kirche u. die Garantien gegen deren Verletzung. Tüb. 1872. (Ausgezeichnet durch die Fülle geschichtl. Materials.) — Actenstücke zur Gesch. des Verhältn. zw. Staat u. Kirche im 19. Jahrh., hersg. von H. v. Kremer (Lpz. 1873).

Kirchenrecht einzelner Länder.

Deutschland: s. oben die Handbücher.

E. Friedberg, das geltende Verfassungsrecht der evang. Landeskirchen in Deutschland u. Oesterreich. Lpz. 1886. Suppl. 1888.

Ueber preußisches Kirchenrecht:

H. F. Jacobson, das evang. Kirchenrecht des preuß. Staats. 1866.
P. Trusen, das preuß. K.R. im Bereiche der evangel. Landeskirche. Berl. 1883.
E. Laacke, das Kirchen- u. Pfarrwesen der ev. K. Preußens in seinen Rechtsverhältnissen. Bernb. 1884.
Handbüchlein der neuen Kirchengesetze u. Verordnungen für die Mitglieder der synodalen Körperschaften. Halle 1884.
Fries, die preuß. Kirchengesetzgebung &c. Danz. 1887.
R. Höinghaus, die kirchenpolitischen Gesetze in ihrer jetzigen Giltigkeit. Berl. 1886.
Ueber dens. Gegenstand: V. Rintelen. 3. Aufl. Berl. 1886.
Ueber Hessen-Darmstädt'sches Kirchenrecht: K. Köhler. Darmst. 1884; über sächsisches: G. Rösel. Lpz. 1887; über bayrisches: E. Mayer. Münch. 1884; über württembergisches: K. Rieker. Ludwigsb. 1887; über oldenburgisches: W. Hayen. Oldenb. 1888.

Ueber das K.-R. außerdeutscher Länder:

Frankreichs: E. Bersier, le régime synodale (der reform. Kirche). Par. 1880. P. Viollet, précis de l'hist. du droit français (einschließl. des kanon. Rechts.) Par. 1883.
Englands: J. Jenkins, the laws relating to religious liberty and public worship. Lond. 1880. J. H. Blunt, the book of church law, revised by Phillimore. 4. ed. Lond. 1885. J. Brownbill, principles of English canon law. Part. I. Lond. 1883. J. S. Brewer, The endowments and establishment of the Ch. of Engl. 2. ed. London 1885.
Schottland: Constit. and law of the church of Scotl. By a member of the coll. of just. Lond. 1884.
Nordamerika: J. W. Andrews, church law (der Episcopalkirche in den Verein. Staaten). New York 1883. Ph. Schaff, Church and state in the United States. etc. New York 1888.
Griech. kathol. Kirche: Schaguna (Erzb. in Hermannstadt), Compendium des kanon. Rechtes der einen, heil., allgem. u. apostol. Kirche. Hermannst. 1868.
H. Dalton, Verfassungsgeschichte der evang. luth. Kirche in Rußland. Gotha 1887.

e) Ueber einzelne kirchenrechtliche Fragen.

Ueber das Kirchengut u. s. w.: H. Bégnaud, de l'administration du temporel des églises. Nantes 1880. Ch. Meurer, der Begriff u. Eigenthümer der heiligen Sachen. Düsseld. 1885. 2 Bde.

Ueber Kirchenzucht: F. Fabri, über Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums. Stuttg. 1854. O. Mejer, Kirchenzucht und Consistorial-Competenz nach Mecklenburg. Rechte. Rostock 1854. W. Otto, Versuch einer Verständig. über Kirchenzucht in der evangel. Kirche. Dillenb. 1854 f. 2 Stücke. Vilmar, von der christl. Kirchenzucht, ein Beitrag zur Pastoraltheologie. Marb. 1872.

Ueber Lehrzucht: E. Haupt, die Kirche u. die theolog. Lehrfreiheit. Kiel 1881. C. Holsten, die protest. Kirche u. die theol. Wissenschaft. 54 Thesen. Berl. 1881.

Ueber das Schlüsselamt: H. L. Ahrens, Hann. 1864.

Ueber Eherecht: F. A. Hauber, Württembergisches Eherecht (2. Theil der Schrift: Recht und Brauch der evang.-luth. Kirche Württembergs &c.). Stuttg. 1856. A. von Scheurl, das gemeine deutsche Eherecht u. seine Umbildung durch das Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875. Erl. 1881 f. 2 Hfte. J. Fulton, the law of marriage (bei Hebräern, Römern, im N. Test. u. im kanon. Recht &c.). New York 1883. J. Freisen, Gesch. des kanon. Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur. Tübingen 1888. †F. Heiner, Grundriß des kathol. Eherechts. Münster 1889.

Durch die Einführung der Civilehe veranlaßt: G. Huyssen, die Civilehe vom kirchl. u. kirchenrechtl. Standp. aus beleuchtet u. vertheidigt (Köln 1874);

37*

H. Cremer, die kirchl. Trauung (Berl. 1875); R. Sohm, das Recht der Eheschließung aus d. deutschen u. kanon. Recht geschichtlich entwickelt (Weim. 1875); ders., Trauung u. Verlobung (gegen Friedberg; Weim. 1876); A. v. Scheurl, die Entwickl. des kirchl. Eheschließungsrechts (Erl. 1877); A. W. Dieckhoff, die kirchl. Trauung, ihre Gesch. &c. (Rost. 1878); ders., Civilehe u. kirchl. Trauung (Rost. 1880); K. G. Blumstengel, die Trauung im evang. Deutschl. nach Recht u. Ritus (Weim. 1879); A. von Oettingen, obligatorische u. facultative Civilehe nach den Ergebnissen der Moralstatistik. Lpz. 1881. H. von Oertzen-Leppin, Zeugnisse wider die obligat. Civilehe. Gütersl. 1882.

Ueber das Verbot der Ehe: J. H. W. Thiersch, das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft nach der h. Schrift und nach den Grundsätzen der christl. Kirche. Nördl. 1869. J. Mansella, de impedimentis matrimonium dirimentibus. Rom. 1881. J. Weber, die kanon. Ehehindernisse nach dem geltenden gemeinen K.-R. 3. Aufl. Freib. 1883.

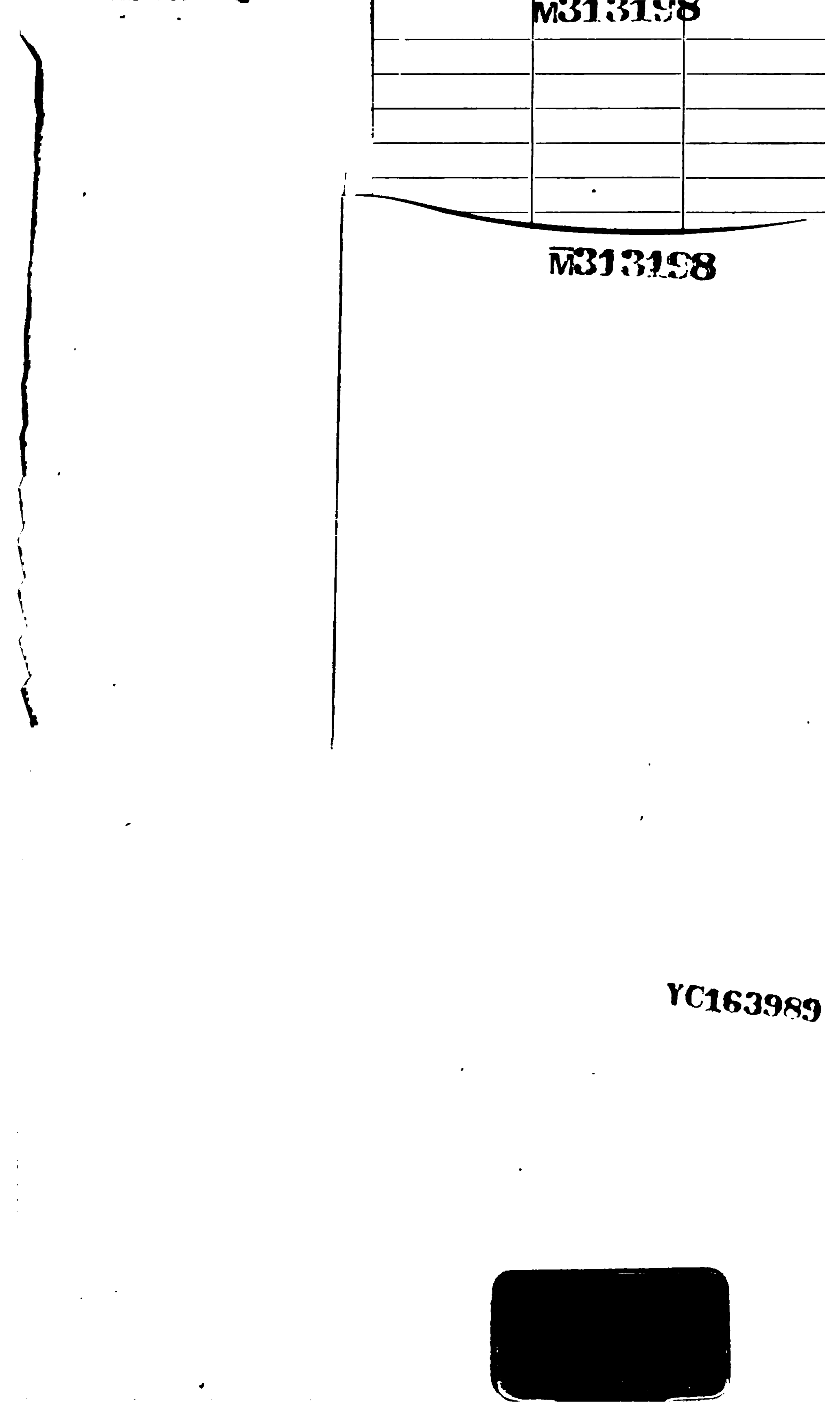
Ueber Ehescheidung: A. Millet, le divorce . . . (discussion des doctrines de Mr. Naquet). Par. 1880. R. Roedenbeck, die Ehe in besond. Beziehung auf Ehescheidung u. Eheschließung Geschiedener nach evang. K.-R. und nach Lehre der hl. Schrift. Gotha 1882. G. Zinelli, sul divorcio. Verona 1883.

Ueber den Coelibat: F. Laurin, der Coelibat der Geistlichen nach canon. Rechte, mit bes. Beziehung auf das Recht der österr.-ungar. Monarchie. Wien 1880.

Register.

Bei Namen verweisen die nach dem Zeichen * stehenden Zahlen auf eigene Worte der betreffenden Namenträger in längeren oder kürzeren in den Text oder in die Anmerkungen eingerückten Stellen. — Das Zeichen L vor den Zahlen bedeutet, daß an der angegebenen Stelle sich Literaturangaben über die Person oder Sache finden.

Druck von August Pries in Leipzig.



M313198

YC163989

